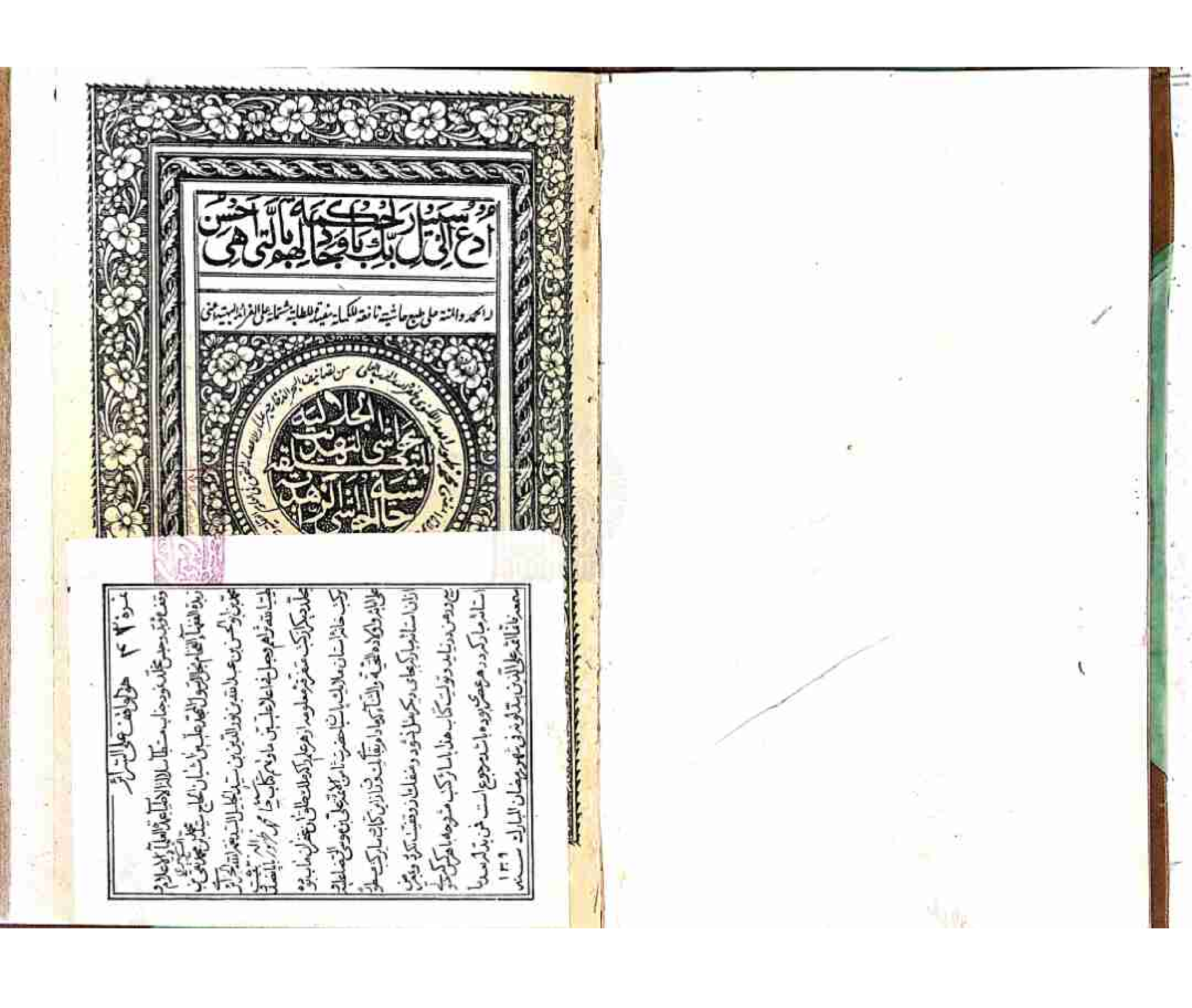




ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن
لله الحمد والمنة على طبع حاشية نافعة للكتاب مفيدة للطلبة مشتملة على الفوائد الادبية التي [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله المراد بالحمد المعنى المصدري في الحاشية المعنى المصدري من مقولة الفعل او الانفعال فهو امر غير قار الذات والحاصل بالمصدر الهيئة القارة المترتبة عليه فالحمد بالمعنى المصدري يعبر عنه بستودن والحاصل بالمصدر بستايش وليس المراد منه الاثر الذي يترتب على المعنى المصدري كالالم على الضرب انتهى انت خبير بما فيه من الخلل بوجهين اما اولا فبانه ان اريد من المعنى المصدري حقيقة ففيه ان حقيقته اعتبارية والاعتباريات ليست داخلة عندهم تحت مقولة من المقولات فكيف يكون المعنى المصدري ح من مقولة الفعل او الانفعال وان اريد منه منشأه ففيه ان مقولة الفعل عبارة عن التاثير التجددي ومقولة الانفعال عن التاثر التجددي فلا يكون حدوثهما الا في الزمان دون الآن فلو كان منشأ المعنى المصدري منهما يلزم ان لا يمكن حدوثه الا في الزمان مع ان كثيرا ما يكون حدوثه دفعيا اي في الآن ويمكن الجواب عنه باختيار كلا الشقين بعد القول بان مراد المحشي بالقائلة المعنى المصدري من مقولة الفعل او الانفعال القضية المهملة المتلازمة للجزئية فيكون المراد ان المعنى المصدري بعضه كذلك اما على الشق الاول فبان مرادهم من عدم دخول الاعتباريات تحت المقولة عدم دخولها هو اعتباري محض بان يكون مركبا من امور متناهية تحتها ولا شك ان بعض المعاني المصدرية ليس اعتباريا بهذا المعنى فلا شناعة في دخول بعض المعاني المصدرية التي هي ليست

اعتبارية بهذا المعنى تحت مقولة من المقولات كالفعل او الانفعال واما على الشق الثاني فلظهور ان بعض منشأ المصادر داخل تحت الفعل والانفعال واما ثانيا فلان الحاصل بالمصدر لا يلزم ان يكون امرا ثابتا قار الذات الا ترى ان الحركة القطعية التي هي حاصلة التحرك غير قارة الذات

قوله فيها وليس المراد منه الاثر اه اذ الاثر يكون مغاير الذي الاثر ذاتا ومصداقا بخلاف الحاصل فانه يكون متحدا مع ذي الحاصل اتحادا واكثر لا تغاير بينهما الا بالاعتبار فان صحة الاضافة الى الفاعل والمفعول في المصدر المعلوم والمجهول معتبرة دون الحاصلين **قوله** وهو ما يعبر عنه بالفارسية بستايش في الحاشية تفسير للحاصل بالمصدر المعلوم والاكتفاء به لكونه اصلا ولعلك تتفطن بما ذكرنا ان للمصدر ستة معان انتهى **قوله** فيها والاكتفاء به لكونه اصلا لان الفرع يستنبط من الاصل **قوله** فيها ولعلك تتفطن بما ذكرنا ان للمصدر ستة معان بيانه انه اذا احدث الفاعل فعلا فيحصل له صفة الايجاد وللمفعول صفة القبول لكل منهما لا يخلو عن ثلث احتمالات لان الاول لا يخلو اما ان يعتبر معه اضافته الى الفاعل فيسمى المصدر المبني للفاعل ويعبر عنه بصيغة اسم الفاعل مع انضمام الياء المصدرية كالحامدية او لا فاما ان يعتبر معه صلاحية الاضافة الى الفاعل فيسمى المصدر المعلوم او لا فيسمى الحاصل بالمصدر المعلوم وقد تفسر بالهيئة الحاصلة بعد تمام المصدر بالفاعل والمآل احد والثاني لا يخلو اما ان يعتبر معه اضافته الى المفعول فيسمى المصدر المبني للمفعول ويعبر عنه بصيغة اسم المفعول مع انضمام الياء المصدرية كالمحمودية او لا فاما ان يعتبر معه صلاحية للاضافة الى المفعول فيسمى بالمصدر المجهول او لا فيسمى الحاصل بالمصدر المجهول وقد تفسر بالهيئة الحاصلة بعد وقوع المعنى المصدري على المفعول والمآل واحد اذا عرفت هذا فاعلم ان ههنا احتمالا آخر في المصدر وهو ان يكون عبارة عن القدر المشترك بين المصدر المعلوم والمجهول كما ذهب اليه الفاضل عبد الغفور في حاشيته على شرح الكافية يأباه العقل السليم لانه ليس في معنى المصدر احتمال آخر سوى الاحتمالات الست المذكورة التي بيناها في الحصر حتى يكون القدر المشترك عبارة عنه فيعبر عن معنى الحمد على تقدير الاحتمال الاول في الفارسية بستودن زيد مثلا وعلى الثاني بستودن وعلى الثالث بستايش وعلى الرابع بستوده شدن عمرو مثلا وعلى الخامس بستوده شدن وعلى السادس بستوده شدگي فافهم

انه قد ذهب بعض المحققين الى ان معنى المصدر المجهول ليس معنى مغايرا للمصدر المعلوم فان المحمودية مثلا
صفة حقيقية قائمة بالحامد والنسبة بالوقوع الى المفعول فمحمودية عمرو مثلا ليس الا حامدية زيد بكونه
على هذا المذهب للمصدر خمسة معان وقيل ان الحاصل بالمصدر المجهول ليس معنى مغايرا من الحاصل
بالمصدر المعلوم الا ان الحاصل بالمعلوم نسبتان من حيث انه له نسبة الى الفاعل يسمى الحاصل بالمصدر
المعلوم ومن حيث ان له نسبة الى المفعول يسمى الحاصل بالمصدر المجهول فعلى هذا الرأي ايضا يكون للمصدر
خمسة معان **قوله** او المصدر المبني للفاعل معطوف على قوله المعنى المصدري بتقدير المضاف
اي معنى المصدر المبني للفاعل فلا يرد انه لا يصح عطف قوله هذا على ما سبق الا على قوله المصدري لاستلزامه
ان يكون المصدر صفة للمعنى وهو كما ترى ولا على قوله المعنى لانه يوجب ارادة المصدر من المصدر
وهو ايضا كما ترى قال في حاشية الحاشية اللام على هذا التقدير للعهد والاشارة الى الحامدية الكاملة
وهي حامدية الله تعالى لذاته وعلى كل تقدير الحمد لله يحتمل الانشاء والاخبار والاول اوفق بالحديث
انتهى **قوله** فيها اللام على هذا التقدير آه حاصله ان اللام في الحمد على تقدير كونه مصدرا مبنيا
للفاعل للعهد اي العهد الخارجي الذي هو عبارة عن ارادة فرد معين مما صدق عليه مدخول اللام
سواء كان واحدا او اثنين او جماعة فيكون اشارة الى ما حمد الله لنفسه دون الجنس والاستغراق
اللذين اولهما عبارة عن ارادة نفس حقيقة ما دخل عليه اللام من غير نظر الى ما صدقت عليه من الافراد
وثانيهما عبارة عن ارادة كل فرد فرد مما صدق عليه مدخول اللام لان المتبادر من الحامدية لله
ان يكون الحمد قائما به تعالى لانها مبنية للفاعل وفيه يكون الفعل قائما بالفاعل ومن البين ان قيام
الحمد به تعالى انما هو في الحمد الذي حمد الله تعالى لنفسه دون حمد غيره له فان فيه الوقوع فان قيل ان
المصدر المعلوم ايضا يقتضي القيام فينبغي ان يكون اللام فيه ايضا للعهد الخارجي قلت هب كذلك
في اللغة لكن المتبادر منه بحسب العرف الوقوع لا القيام والوقوع لا يوجب العهد قيل في وجه التخصيص
انه لو لم يكن اللام في الحمد على تقدير كونه مصدرا مبنيا للفاعل للعهد الخارجي بل للجنس او للاستغراق يلزم
ان يكون جنس الحامدية او جميعها له تعالى مع انه ليس كذلك من جملتها حامدية زيد لعمرو مثلا [illegible]

الفرد ونحو شأنه فليس بصحيح لان الحمد للخالق انما يكون من جهة ثبوت صفة الكمال وهو يرجع الى خالقه فيكون
من جميع المحامد راجعا اليه سبحانه مع ان هذا الوجه يجري في غير المصدر المبني للفاعل ايضا فلا وجه
للتخصيص وينبغي ان يعلم انه لا يناسب ان يقال ان اللام في الحمد للعهد الذهني الذي هو عبارة
عن ارادة فرد غير معين مما صدق عليه مدخول اللام لانه يوهم ثبوت فرد من الحمد له تعالى دون
فرد آخر منه مع ان جميع افراد الحمد ثابت له سبحانه **قوله** فيها وعلى كل تقدير آه حاصله ان الحمد لله
على كل تقدير من التقادير الست المذكورة يحتمل الانشاء وهو اوفق بالحديث وهو قوله صلى الله
عليه وسلم ولا احصي ثناء عليك كما اثنيت انت على نفسك وجه الاوفقية ظاهر لان معنى الحديث
اني وان اردت وانشأت الالفاظ الدالة على ثنائك لكني لا استطيع ان اثني عليك مثل الثناء
الذي اثنيت به على نفسك ولا احصيه فهذا يدل صريحا على ان الحمد الصادر من النبي صلى الله عليه
وسلم انما هو على طريق الانشاء دون الاخبار وفي بعض نسخ النهاية تقديم لفظ الاخبار على الانشاء
فعلى هذا يقال ان حاصل معنى الحديث اني وان اثنيت على نفسك بالاجمال حاكيا من الثناء الذي
اثنيت به على نفسك لكن لا احصيه على سبيل التفصيل ونحوه ان هذا يدل على ان الحمد الصادر من النبي
صلى الله عليه وسلم في جنابه تعالى وتقدس انما هو على طريق الاخبار دون الانشاء **قوله** كان معنى الاخيرين
وهو بعينه معنى الاولين لكن من حيث اضافتهما آه اعلم ان لهذا القول تقريرين اولهما ان معنى الاخيرين
اي المصدرين المبنيين للفاعل والمفعول عين الاولين المذكورين صريحا اي المعنى المصدري والحاصل
بالمصدر حال كونهما مضافين الى الفاعل والمفعول وبجعلهما الحامد والمحمود لان مآل حمد زيد مثلا سواء
كان المراد منه مصدرا معلوما او حاصلا له ومآل الحامدية والمحمودية واحد لا يقال انه كيف يكون ان
مآل حاصل المصدر المعلوم الذي هو من مقولة الكيف والمصدر المبني للفاعل والمفعول اللذين اولهما
من مقولة الفعل وثانيهما من مقولة الانفعال واحدا والا يلزم اتحاد المقولات لانا نقول ان
الحاصل بالمصدر المعلوم بدون الاضافة وان كان من مقولة الكيف لكنه مع اعتبار الاضافة
الى الفاعل والمفعول يكون من مقولة الفعل والانفعال فثانيهما ان معنى المصدر المبني للفاعل

والمفعول بعين الاولين اى المصدر المعلوم المذكور صريحا والمجهول المذكور ضمنا اذا اعتبر فيهما النسبة
الى الفاعل والمفعول لان قال حمد زيد مثلا باحد المعنيين عين الحامدية والمحمودية وعلى كلا التقريرين
يعود ضمير اضافتهما الى الاولين فيكون المصدر المبنى للفاعل والمفعول عبارة من المصدر المعلوم
والمجهول من حيث اضافتهما الى الفاعل والمفعول وقيل فى تقرير كلام المحشى على تقدير ان يكون المصدر
المبنى للفاعل والمفعول عبارة من نسبة المشتق الى الفاعل والمفعول فيكون معنى الحامدية مثلا
كون الشئ حامدا ومعنى المحمودية مثلا كون الشئ محمودا ومن ان معنى الاخيرين اى المصدر المبنى للفاعل
والمفعول اللذين هما عبارتان من نسبة المشتق من المصدر الى الفاعل والمفعول بعينه معنى الاولين
اى المصدر المعلوم والمجهول اذا اعتبر فيهما الاضافة الى الفاعل والمفعول اشار بحرف التشبيه الى ان حكم
العينية انما هو على التشبيه فعينية لا يعقل وجه التشبيه فانه يلزم ان يكون امرا غير الطرفين والاضافة
ليست كك لانها عين الطرف الآخر وثانيا كتمانا ان معنى الاخيرين بعينه معنى الاولين المذكورين صريحا او
احدهما صريحا والآخر ضمنا ذاتا وصدقا لكن بينهما تغايرا من حيث اعتبار الاضافة فى الاخيرين
دون الاولين فيكون ضمير اضافتهما راجعا الى الاخيرين ويكون لغوا لكن بيانا للغيرية كما انه يكون
بيانا للعينية على التقريرين السابقين **قوله** فان قيل الخ القائل محمد يوسف الكوسج هذا الايراد
مبنى على ما هو المتبادر من الوصف بالجميل من ان يكون بالقول فيكون حاصل هذا الايراد ان الحمد
لما كان عبارة عن القول الجميل وهو قول خاص لا بد ان يحمل القول الخاص على الحمد اذ يجب حمل المعرف
بالكسر على المعرف بالفتح ويلزم منه ان يحمل المقول الذى هو مشتق من القول على المحمود الذى هو مشتق
من الحمد لان صدق المبدأ على المبدأ يستلزم صدق المشتق على ما صدق عليه المشتق الآخر فيكون المقول
هو المحمود وهذا كما ترى ويمكن الجواب عنه بما ذكره بعض المحققين مستنبطا من الكلام الذى اورده جدى
واستاذى واستاذى كمال الملة والدين قدس سره بعنقلة انشاء الله تعالى حاصله ان الحمد يطلق فى العرف
على معنيين التكلم بالجملة الثنائية ونفس الجملة الثنائية وكذا القول يطلق على معنيين التكلم والالفاظ فان اريد
بالحمد والقول المعنيان الاولان فلا استحالة فى صدق المقول الذى هو اذن عبارة عما يقع عليه التكلم على المحمود الذى

هو اذن عبارة عما يتعلق به التكلم بالجملة الثنائية اذ ما يصدق عليه واحد وهى الالفاظ وكذا ان اريد بهما
المعنيان الاخيران اذ المقول يكون ح عبارة عما يتعلق به الالفاظ والمحمود عما يتعلق بنفس الجملة
الثنائية ولا شك ان متعلق الالفاظ والجملة الثنائية ايضا واحد وهى ذات البارى تعالى مثلا
فيصح حمل احدهما على الآخر والمحمود بهذا المعنى يسمى محمودا عرفيا لان اهل العرف لا يستعمل المحمود الا فى هذا
المعنى كما ان المقول بالمعنى الاول وهو ما يتعلق به التكلم اى الالفاظ يسمى مقولا عرفيا لان اهل العرف
لا يستعمل المقول الا فيه الا ان بين الاستعمالين فرق اذ الاستعمال الاخير موافق بوضع اللغة
دون الاستعمال الاول وان اريد بالحمد المعنى الاول وبالقول المعنى الثانى لا يصح حمل القول على الحمد
لان التكلم بالجملة الثنائية ليس عين الالفاظ حتى يلزم منه حمل المقول الذى يكون ح عبارة عما تعلق
به الالفاظ على المحمود الذى هو يكون عبارة عما يتعلق به التكلم بالجملة الثنائية بناء على المقدمة المذكورة
من ان صدق المبدأ على المبدأ يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الآخر ويلزم
الاستحالة وهى كون المقول الغير العرفى عين المحمود الغير العرفى وكذا ان اريد بالحمد المعنى الثانى وبالقول
المعنى الاول لانه من البين ان التكلم ليس نفس الجملة الثنائية ليحمل عليها ويلزم منه بناء على المقدمة
المذكورة حمل المقول العرفى على المحمود العرفى الذى هو محال وبالجملة انه لا يلزم المقدمة وهى
صحة الحمل بين المبدئين وعدمها بين المشتقين اذ على التقديرين الاولين يصح الحمل
فى كليهما وعلى الاخيرين لا يصح فى كل منهما قال بعض الاعاظم لا يذهب عليك ان الحمد بمعنى
الجملة الثنائية ليس معنى مصدريا حتى يصح الاشتقاق كيف وهل هذا الا قول بالاشتقاق
من الجامد ثم ان الفرق بين الاشتقاقين مما يمجه الطبع المستقيم والذهن السليم ثم ان تجويز ان
ما تعلق بالحمد تعلق به القول باطل باى معنى اخذ فان ما تعلق به الحمد هو بعينه ما تعلق به التلفظ
الخاص الذى هو الوصف بالجميل وليس هو الالفاظ فانها وان تعلق بها التلفظ مطلقا لكن
لم يتعلق بها التلفظ الخاص الذى هو الوصف بالجميل بل انما تعلق بمن هو موصوف بالجميل
اقول انه ما قال المحقق ان المحمود مشتق من الحمد بمعنى الجملة الثنائية بالاشتقاق المعتبر فى العلوم

يرد عليه ان هذا قول الى الاشتقاق من المجاز بل انما قال ان المحمود مشتق في العرف من الحمد بمعنى الجملة الثنائية
يستعمل فيما يتعلق بالجملة الثنائية فاذن الفرق بين اشتقاقية المحمود والمقول (ا) لامر فالمقول الآخر مشتق من القول
بالمعنى الاول والمحمود العرفي من الحمد بالمعنى الثاني ثم ان المتبادر من الوصف بالجميل القول وذلك
ان ما تعلق بالقول الجميل ليس بمعنى الا الالفاظ الثنائية فالقول بعدم تعلق التلفظ الخاص الا الالفاظ
الدالة على الثناء مما لا وجه له وما اجيب عن الايراد من ان مرادهم من قولهم ان صدق المبدأ على شيء
يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الآخر ان تصادق المبدئين يستلزم تصادق
كل من المشتقين على شيء على نهج صدق المشتق الآخر عليه والمحمود يصدق على الشيء باعتبار انه
يقال له الحمد فكذلك يصدق عليه المقول بمعنى قولنا المحمود مقول الشيء الذي يقال له الحمد بان نظم
صفاته يقع له القول الذي هو عين الحمد الدال على اظهار الصفات فيرجع عند التامل الى اختيار الشق
الثاني المذكور في الجواب السابق وما قيل في حل الايراد من ان معنى قولنا الحمد قول خاص الحمد قول
بالجميل فمتعلق المقول عليه الجميل وهو يصدق على المحمود البتة وليس متعلق المقول المطلق ليلزم
من حمله على المحمود الخ فاللازم ليس بباطل والباطل ليس بلازم فغيبه ما افاده ابي نسبا وعلما
بواه الله تعالى دار السلام من ان صدق المقيد الخاص على شيء لما يستلزم صدق المطلق عليه لان
يستلزم صدق المقول عليه بالجميل على المحمود صدق المطلق اي المقول على المحمود فالاشكال بحاله
قوله قلت صدق مبدأ على مبدأ آه في الحاشية المنهية الحاصل انه ان اريد بقوله الحمد قول خاص
الاتحاد بحسب المفهوم فهذه المقدمة ممنوعة وان اريد به الاتحاد بحسب الصدق فالمقدمة الثانية
ممنوعة لكن اجرى الكلام في الجواب على الشق الثاني لان الشق الاول بعيد كل البعد انتهى قوله
بينهما فهذه المقدمة اي الحمد قول خاص ممنوعة لانه من البين ان ليس بين الحمد والقول الخاص اتحاد
بحسب المفهوم لا يخفى عليك انه على هذا يكون قول المحشي ان الشق الاول بعيد كل البعد في غير
موضعه لان مثل هذا الكلام انما يقال فيما اذا كان ممكنا لكن يكون بعيدا عند العقل وليس كذلك لان
الاتحاد بين الحمد والقول الخاص بحسب المفهوم عند الوهم فضلا عند العقل قوله فيهما فالمقدمة الثانية وهو

لزوم كون المقول هو المحمود فحاصل الجواب ان صدق المبدأ على المبدأ انما يستلزم صدق المشتق
على ما يصدق عليه المشتق الآخر لو كان بين المبدئين ترادف واتحاد في المفهوم كالوجود والحصول
وهو بين الحمد والقول ممنوع فكيف يستلزم صدق القول على الحمد صدق المقول على المحمود وههنا ابحاث
لا بد من ذكرها تشحيذا للقلوب الشائقين الاول ما اورده جدي واستاذي استاذي كمال الملة والدين
قدس سره بقوله اعلم ان للقول معنيين الاول المعنى المصدري وهو ما يرادف التلفظ والتكلم والثاني
بمعنى المقول وهو يشمل المفرد والجملة كالخلق قد يطلق بمعنى المصدر وقد يطلق بمعنى المخلوق كذلك
الحمد قد يطلق بالمعنى المصدري اي التكلم بالجملة الثنائية وقد يطلق على نفس تلك الجملة فان اريد
بهما المعنى الثاني او باحدهما الثاني وبالآخر الاول فليسا مصدرين قابلين لان يكون احدهما او
كلاهما مشتقا منه ومبدأ له مع ان التصادق ايضا ممنوع على الثاني فليس مبدأ وهذا الايراد على هذين
التقديرين وان اريد بهما معناهما المصدري نقول لمنع الترادف صحيح في الجواب لكن لقائل ان يعود
ويقول ان العموم والخصوص مطلقا بين المبدئين لازم ح فيلزم في مشتقيهما ضرورة تقارن مفهوم
المبدئين في المشتقين مع زيادة مفهوم الصيغة والاختلاف في ان زيادة مفهوم المشتق لا يأبى تفهم
لا متوائة فيهما ومفهوم المبدئين يوجب التصادق للعموم المطلق بينهما كما مر كيف وما ثبت ان احد
المبدئين محمول على الآخر للعموم المطلق فالموصوف بالاخص موصوف بالاعم وكذلك مفهوم مشتق
كذلك ما تعلق بالاخص تعلق بالاعم فالاشكال لازم فلا بد من تقرير آخر للجواب انتهى والثاني انه لا ضير
في ان حمل القول على الحمد حمل المواطاة وقد صرح المحشي في مواضع كثيرة ان حمل المصدر بالمواطاة
على شيء انما يكون بالنسبة الى افراده الحصصية فيكون الحمد حصة القول فيلزم منه ان يكون القول
جزءا للحمد اذ الحصة عبارة عن الكلي مع التقييد فلا بد ان يكون الكلي جزءا لها البتة فعلى هذا كل ما
يتعلق بالحمد الذي هو الكل يتعلق بالقول الذي هو جزء للحمد وما يتعلق به الحمد هو المحمود وما يتعلق به
القول هو المقول فيكون المقول هو المحمود والجواب ان تعلق الاخص والكل بشيء لا يستلزم
تعلق الاعم او الجزء به كيف العموم والجزئية لا يوجبان الا امتناع الانفكاك للاعم والجزء من الاخص

والكل في الوجود للاتحاد الاعم والجزء مع الاخص الكل في جميع الاحكام فيجوز ان يكون منشأ تعلق الكل
او الاخص لشيء خصوصيتهما اي بما لم يوجد في الاعم والجزء كيف الصحيح تعلقهما بما يتعلق به الاخص والكل وقد
يجاب عن البحث الثاني بان مسئلة المذكورة اي حمل المصدر بالمواطاة انما يكون بالنسبة الى افراده المصححة
مختصة بالوجود وما يراد ههنا في سائر المصادر والثالث انه اصح المحشي في حاشية السعاد على شرح العقائد
ان عروض الشيء للشيء يستلزم عروضه للمشتق منه وعروض مبدأ الاشتقاق لامر يستلزم حمل مشتقه عليه فيلزم
منه بالمقدمة الاولى ان يكون القول الذي هو عارض للحمد عارض للمحمود الذي هو مشتق من الحمد وهذا العروض
يستلزم ان يحمل القول الذي هو مشتق من القول على المحمود بالمقدمة الثانية فيكون القول هو المحمود والجواب
عنه لا بان الذي صح المحشي من ان عروض الشيء للشيء يستلزم عروضه للمشتق منه انما هو مجرد دعوى من
غير برهان مع انه ينتقض بالسرقة فانها عارضة للمتحرك مع انها ليست بعارضة للتحرك لان البحث جدلي
على راي المحشي بل ان مراد المحشي بهذا المصرح استلزام عروض الشيء للشيء عروضه لمفهوم المشتق منه ونحن نقول
فغاية ما يلزم من المقدمتين المذكورتين صدق القول على مفهوم المحمود ولا استحالة فيه انما الاستحالة في
صدقه على مصداق المحمود وهو لا يلزم من المقدمتين وبالجملة واللازم ليس بمستحيل والمستحيل غير لازم قوله
كما ان صدق المشتق على الشيء لا يستلزم صدق المبدأ على المبدأ او الا ترى انه يقال الضاحك كاتب ولا يصح
ان يقال الضحك كتابة قوله ثم المحمود به ما يحمد به من اسناد وصف حسن الخ اعلم انه لما كان المحمود به في
اللغة عبارة عما يحمد به المحمود وعلم ان هذا لا يكون الا وصف حسن يسند الى المحمود اتفق القوم والمحشي
على انه عبارة عن وصف حسن يسند الى المحمود والمحمود عليه عبارة عما يحمد عليه المحمود اي ما يترتب عليه الحمد اتفق
القوم على ان المراد منه الباعث على الحمد لان الحمد انما يترتب عليه فيفسر بالباعث على الحمد والمحشي عدل
عنه الى انه عبارة عن وصف حسن يتصف به المحمود في الواقع سواء كان حقيقة او ادعاء مع قطع النظر عن
اسنادنا اياه الى المحمود ولان المتبادر من اللفظ على الواقعة في قولهم ما يترتب عليه الحمد التعلق القريب من لفظ
الترتيب المذكور الترتب القريب لا ريب في ان المتعلق والمترتب عليه القريب للحمد انما هو الوصف
الذي يتصف به المحمود ويحكي عنه لا الباعث وهذا حاصل ما قال المحشي في حاشية المنهية بالتفصيل الخ

من المحمود عليه ما يترتب ويبتني عليه الحمد وليس الا ما يحكي عنه المحمود به فح لا يكون بينهما تغاير بالذات لا يتصور
اختيارية احدهما وعدم اختيارية الآخر ويبطل القول الثالث بالضرورة الا ان يكون المراد تعميم
محمودا عليه في الكلام وان فسر المحمود عليه بالباعث على الحمد يمكن ان يكون بينهما تغاير بالذات وتعميم
اختيارية احدهما وعدم اختيارية الآخر لكن يأبى عنه الفهم السليم والذهن المستقيم انتهى قوله فيهما
وهو ليس الا ما يحكي عنه فالنسبة بين تفسير المحمود عليه عند المحشي وبينه عند القوم نسبة العموم والخصوص
من وجه اذ قد يحمد المحمود بالوصف الحسن الباعث على الحمد كما اذا اعطى زيد لعمرو دراهم فحمد عمرو له بانه
معطي دراهم وهذا هي مادة الاجتماع وقد يكون لغيره كما اذا حمد زيد لعمرو في صورة اعطائه له دراهم بانه
عالم فيكون المحمود عليه في هذه الصورة عند القوم هو اعطاء زيد لعمرو دراهم وعند المحشي هو العلم فينفرد
كل منهما عن الآخر فيتحقق حينئذ مادتا الافتراق قوله فيهما اي لا يكون بينهما اي بين المحمود عليه والمحمود
به تغاير بالذات لا يقال قد فسر المحشي المحمود به بانه عبارة عن اسناد وصف حسن الى المحمود والمحمود عليه
عن اتصاف المحمود بوصف حسن ومن البين ان في الاسناد والاتصاف تغاير بالذات اذ الاول من
مقولة الفعل والثاني من مقولة الانفعال فما يكون فيه الاسناد معتبرا وهو المحمود به يكون مغايرا بالذات
لما يكون فيه الاتصاف معتبرا وهو المحمود عليه البتة لانا نقول يحمل قول المحشي من اسناد وصف حسن على اسناد
الصفة الى الموصوف والاسناد بمعنى المسند فيكون الحاصل ان المحمود به عبارة عن وصف حسن مسند الى المحمود ويراد من
الاتصاف في قوله من اتصاف المحمود المتصف والضمير المجرور محذوف ويقال مع انه وصف حسن كما في قولنا نسج اليمن
فصار الحاصل ان المحمود عليه عبارة عن وصف حسن يتصف به المحمود وكل من الاسناد والاتصاف انما يعتبر في
اللحاظ فقط دون الملحوظ فيكون كل من المحمود عليه وبه عبارة عن الوصف الحسن لا تغاير بينهما بالذات
بل التغاير من جهة اعتبار حيثية الاسناد في المحمود به والاتصاف في المحمود عليه في اللحاظ فان قلت
ما الوجه في تقديم الاسناد والاتصاف في العبارة مع انهما متاخران بحسب المعنى قلت للاشعار
من اول الامر الى ان الاسناد في المحمود به والاتصاف في المحمود عليه وغلانا وهو اعتباره في اللحاظ
قوله فيهما ولا يتصور اختيارية احدهما وعدم اختيارية الآخر والا يلزم الاتحاد قوله فيهما ويبطل القول

الثالث وهو المذهب الثالث الذي سيبينه المحشي من كون المحمود عليه فعلا اختياريا لانه اذ ثبت التغاير
الذاتي بين المحمود عليه وبه فكيف يمكن الافتراق بينهما بان يكون احدهما فعلا اختياريا دون الآخر قوله
فيها الا ان يكون المراد بما يقع محمودا عليه في الكلام حاصله انه لو اريد بالمحمود عليه في المذهب الثالث
ما يكون محمودا عليه في الكلام وهو ان يكون الوصف الحسن للمحمود في الكلام مدخول كلمة على او لام التعليل
ونحوهما لا يبطل المذهب الثالث اذ بطلانه انما كان من جهة اتحاد المحمود عليه مع المحمود به وهو انما يتحقق اذا
كان عبارة عن مجرد وصف حسن يتصف به المحمود لا ما اذا كان عبارة عن وصف حسن يكون مدخولا لكلمة
على ونحوها اذ من البين انه لا دخل في الاتحاد لكون المحمود عليه مدخول كلمة على ونحوها فيجوز ان يكون المحمود
عليه حينئذ فعلا اختياريا دون المحمود به وبقيت ههنا فيه ما قيل في توجيه قول المحشي من ان المحمود عليه الكلامي
قد يكون غير ما يحكى عنه بالمحمود به كقولهم حمدت الله على انعامه او لانعامه فالمحمود به في هذا القول هو اسناد الحمد
الى الله تعالى والمحكي عنه هو اتصافه تعالى بالمحمودية والمحمود عليه هو الانعام وهو مغاير بالذات من
افعال الاختيارية فلا يخفى ما فيه على المتوقد الستنية فقط قوله فيها وان فسر المحمود عليه آه اعلم انه قد يفسر
المحمود عليه بما يقع الحمد بازائه سواء كان باعثا او لا وهذا التفسير غير التفسير الذي اختاره المحشي من الوصف
الذي يتصف به المحمود ظاهرا وانه ما الوجه في ترك المحشي هذا التفسير دون التفسيرين الآخرين ودفعه حينئذ
تم فان ما يقع الحمد بازائه لا يخلو اما ان يكون هو الباعث كان اعطى زيد عمرا دراهم فحمده عمرو لزيد بانه
معطي دراهم او غيره كما اذا حمده عمرو في هذه الصورة بانه شجاع وعلى كل من التقديرين يكون ما يقع الحمد
بازائه الوصف الجميل الذي ذكره الحامد ويتصف به المحمود فتامل قوله فيها يمكن ان يكون آه ان
الباعث على الحمد الذي هو محمود عليه عند القوم قد يكون غير المحمود به فيجوز ان يكون اختياريا دون المحمود
به وكذا العكس قوله فيها لكن يأبى عنه ما مر من تفسير المحمود عليه بالباعث على الحمد وجه الاباء ما قد عرفت
والحق ان الباعث على الحمد ما لاجله الحمد فحقه ان يعبر عنه بالمحمود له لا بالمحمود عليه فتفسيره بالباعث
على الحمد بعيد عن عنوانه قوله فلا فرق بينهما في الحقيقة الا بحسب الحكاية والمحكي عنه حاصله ان لا فرق بين
المحمود به والمحمود عليه بحسب الحقيقة والذات اصلا اذ كل منهما عبارة عن الوصف الحسن كما عرفت

فما يصلح لاحدهما يصلح للآخر وانما الفرق بينهما بحسب الاعتبار فان المحمود به مرتبة الحكاية والمحمود عليه مرتبة
المحكي عنه اذ هو اسناد الوصف الحسن الى المحمود الذي هو معتبر في المحمود به في الملاحظة انما يمكن اذا كان
الوصف حاكيا من ذلك الوصف الذي يتصف به المحمود في نفس الامر مع قطع النظر عن اسناده اياه
اليه فيكون الوصف اذا اعتبر كونه محمودا عليه يكون محكيا عنه واذا اعتبر كونه محمودا به يكون حكاية ولا استحالة
في ان يكون الشيء حاكيا من نفسه اذا اعتبر معه جهتان وبما ورد اشكالان اولهما ان حكم المحشي بالفرق
بين المحمود عليه والمحمود به بالحكاية والمحكي عنه مطلقا غير صحيح لان من البين ان قولنا الحمد لله انشاء اذ لا
انشاء بين الحكاية والمحكي عنه فيه ثانيهما ان قول المحشي ههنا يصح ان الفرق بين الحكاية والمحكي عنه
بحسب الاعتبار دون الذات مع انهم وفيهم المحشي مصرحون في مواضع عديدة بالتغاير الذاتي بينهما
اذ النسبة معتبرة في الحكاية لانها عبارة عن مفهوم القضية وهي مركبة من الطرفين والنسبة دون
المحكي عنه اذ هو عبارة عن مصداق القضية التي لا اعتبار فيه للنسبة قط ودفعها المحشي في الحاشية المنهية
بقوله هذا يشمل الاخبار والانشاء لان الاوصاف بعد الحكم اخبار كما ان الاخبار قبل الحكم كانت اوصافا
انتهى حاصله ان الفرق بين المحمود عليه وبه بالحكاية والمحكي عنه في قولنا الحمد لله متحقق على كل تقدير
سواء كان جملة انشائية او خبرية لان الاوصاف الجميلة التي يتصف بها المحمود تصير اخبارا واسنادا
بعد اعتبار الحكم والاسناد الى المحمود به فتصير في هذه المرتبة التي هي مرتبة الحكاية والحكم محمودة بها كما ان
الاخبار قبل اعتبار الحكم اي الاسناد الى المحمود اوصاف تصير في هذه المرتبة التي هي مرتبة المحكي
عنها محمودة عليها وبالجملة ان ليس المراد بالحكاية والمحكي عنه ما يكون في القضية يعني بحسب
اعتبار النسبة بل المراد بهما ما يكونان باعتبار نفس الاوصاف مع قطع النظر عن اعتبار النسبة
فاندفع الاشكال الاول بانه لما ورد تم تقرير ان في الانشاء بين الحكاية والمحكي عنه ان اردتم بهما
ما يكونان في القضية فمسلم لكنه ليس مرادنا وان اردتم بهما ما يكونان في الاوصاف فعدم تحققهما في
الانشاء ممنوع اذ لو اعتبر في الوصف اسناده الى الموصوف يكون مرتبة الحكاية واذا اعتبر اتصاف
الموصوف به يكون مرتبة المحكي عنه وتقرير دفع الاشكال الثاني ظاهر فان مرادهم بالحكاية والمحكي عنه

حيث ما صرحوا بالتغاير الذاتي بينهما ما يكون في القضايا ومراد المحشي من تصريحه بالتغاير الاعتباري
ما يكون بحسب الاوصاف فحصل التوفيق بين التصريحين قوله الا ان الفرق آه حاصله انه لا
فرق بين المحمود عليه وبه الا بحسب الحكاية والمحكي عنه دون الذات في وقت من الاوقات الا وقت اتحاد
احدهما اختيارا دون الآخر فيكون ح بينهما تغاير بالذات وهذا على تقدير ان يكون الاستثناء
استثناء متصلا من قوله فلا فرق بينهما ويجوز ان يكون من قوله فما يصلح لاحدهما والمآل واحد
واما على تقدير القول بان هذا الاستثناء استثناء منقطع من قوله فلا فرق بينهما آه يكون حاصله
ان الفرق بين المحمود عليه وبه انما هو بحسب الحكاية والمحكي عنه الا ان الفرق بينهما بان يفسر المحمود عليه
بالباعث على الحمد فح لا يلزم ان يكون الفرق بينهما بحسب الحكاية والمحكي عنه اذ يجوز على هذا ان يكون
بينهما بوجه آخر بان يكون احدهما اختياريا دون الآخر ويجوز ان يكون استثناء من قوله فما يصلح
لاحدهما والمرجع واحد كما لا يخفى على المتأمل ولما لم يكن كل من التوجيهين للاستثناء خاليا عن الخلل
اشار اليه المحشي بلفظ الا المستعمل للضعف تنبيها على ان التوجيهين ضعيفان اما الاول فلانه اذا كان
بين المحمود عليه وبه اتحاد بحسب الذات فكيف يمكن اتحاد اختيارية احدهما دون الآخر واما الثاني
فلان تفسير المحمود عليه بالباعث على الحمد تفسير فاسد عند المحشي فكيف يبتني عليه عدم لزوم الفرق بينهما
بحسب الحكاية والمحكي عنه اذ فساد المبني عليه يستلزم فساد ما يبتني عليه قيل معنى كلام المحشي انه لا فرق
بين المحمود عليه وبه بحسب الذات بل بحسب الاعتبار اي الحكاية والمحكي الا اذا اتحد احدهما اي المحمود
عليه الكلامي اختياريا دون الآخر فيكون التغاير ح بينهما بالذات اذ المحمود عليه على هذا التقدير غير
متحد مع المحمود به فتأمل قال الشارح على جهة التعظيم آه فسر المحشي لفظ الجهة بالوجه اي على وجه التعظيم الظاهري
والباطني يعني يكون علة الحمد التعظيم الظاهري والباطني فالاضافة في قول الشارح اضافة بيانية
وانما فسر الجهة بالوجه لانه لو فسرت بالطرف والطريقة كما فسرها الفاضل اليزدي يلزم ان يدخل السخرية
في الحمد اذ يصدق عليها انها وصف بالجميل على طريق التعظيم الظاهري والباطني وعلى طرز بهما فافهم
ما الدليل على ارادة التعظيم الظاهري والباطني من قول الشارح التعظيم والتجليل قلت ان التعظيم والتجليل

قوله الغائي هو الذي لم يعلم في غيره

لما كانا مترادفين فعطف احدهما على الآخر يدل على ارادة الفرد الكامل من التعظيم وهو ان يكون التعظيم
فيه ظاهرا وباطنا والاحسن ان يقال ان حمل الكلام على التأسيس لما كان اولى من التأكيد فيهم
لا بد ان يراد من الاول الظاهري لانه المتبادر منه والمراد من الثاني الباطني لانه الثاني آخرا وانما
قدم الشارح لفظ التعظيم على التجليل ولم يعكس رعاية للسجع قوله فيخرج السخرية الا انها وان تحقق فيها
التعظيم الظاهري لكنها لم يتحقق فيها التعظيم الباطني الذي هو جزء لعلة الحمد لانه من البين ان
قصد المستهزئين من الاستهزاء والسخرية مجرد الاستهزاء لا التعظيم الباطني فتخرج من الحمد لان انتفاء
جزء العلة يستلزم انتفاء العلة وانتفاؤها يستلزم انتفاء المعلول قوله ولا يخرج مدائح الشعراء
المراد بها محامدها مسامحة والا اخراج المدائح من الحمد ضروري عند الشارح كيف والمدح عنده
غير الحمد قوله لتحقق التعظيم الظاهري والباطني لان الشعراء انما يمدحون المحبوب مثلا من جهة
اعتقادهم التعظيمين في حقه وان لم يتحقق اعتقادهم على حسب ظواهر معاني ما وصفوا بناء على ان
القضايا الشعرية ليس فيها تصديق واعتقاد على حسب المفهوم من الفاظهم بل تخييل صرف وتصوير
بحت ويرد عليه ان الان دخول القضايا الشعرية في الحمد يخالف بما قاله السيد قدس سره في حاشيته
على شرح المطالع من انه اذا عرى عن مطابقة الاعتقاد والواقع او خالفه افعال الجوارح كان سخرية
واستهزاء لا حمدا الا ان مراده قدس سره انه اذا عرى عن مطابقة الاعتقاد بانه محمود كان سخرية ومن المعلوم
ان القضايا الشعرية ليس فيها تعرية عن هذا المطابقة لان الشعراء يعتقدون تعظيم المحبوب بل لكن
هذا يخالف مذهب الشارح من انه لا بد ان يكون الوصف الجميل في الحمد اختياريا للمحمود ومن البين ان
اكثر الاوصاف التي يوردها الشعراء في اشعارهم ليس اختياريا للمحبوب المحمود فتأمل قال الشارح
المراد بالجميل فيه ان قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا يقتضي كون المحمود بالجميل الغير الاختياري
للمحمود لان المقام لا شعور له ولا ارادة حتى يصدر عنه الافعال الاختيارية على انه يلزم ان لا يصح
اطلاق الحمد على ثنائه تعالى لنفسه لانه لا اختيار له في اسناد الصفات عنه الا ان يقال ان المراد
بالمحمود في الآية الكريمة الممدوح مجازا واطلاق الحمد على ثنائه تعالى لنفسه ايضا مجاز وقيل في الجواب

من العلاوة ان المراد بالاختياري ما وقع من المختار في افعاله وان لم يكن الصفات المأخوذة في الحمد
بخصوصها صادرة عنه باختيار **قوله** حمل الجميل آه اعلم ان الشارح بعد ما اطلق الجميل في تعريف الحمد
اقتداء لصاحب الكشاف وغيره صرح اتباعا لما عليه المحققون من اختصاص الجميل بالاختياري
ان المراد بالجميل المذكور في تعريف الحمد الجميل الاختياري وعلل بان الجميل صفة للفعل والفعل يكون
اختياريا فقيل في بيانه لدفع ما يرد عليه من ان القياس المذكور لا ينتج الا ان الجميل صفة للاختياري
وهو غير مطلوب اذ المطلوب ان الجميل اختياري ان هذا القياس قياس المساواة فيرجع
مع انضمام المقدمة الاجنبية وهي ان صفة الاختياري اختيارية الى القياسين ينتجان الى المطلوب
اولهما القياس المذكور المنتج للنتيجة المذكورة وثانيهما ان يجعل تلك النتيجة صغرى والمقدمة الاجنبية
المذكورة كبرى بان يقال الجميل صفة الاختياري وصفة الاختياري اختيارية ينتج ان الجميل
اختياري وهذا هو المطلوب لما يتجه على الدفع المذكور وجوه منها انا لا نسلم صغرى القياس
الاول لم لا يجوز ان يكون الجميل صفة للشيء ومنها انا نمنع كبرى القياس لان الفعل قد يكون اضطراريا
كحركة المرتعش وان اريد منها الجزئية فلا ينتج لاشتراط كون كبرى الشكل الاول كليا ومنها انا نمنع
المقدمة الاجنبية ان اريد منها الكلية لانه من البين انه قد يكون صفة الاختياري غير اختياري الا ترى
ان حسن الصلوة التي هي اختيارية غير اختياري مع كونها صفة للاختياري وان اريد منها الجزئية
لم يتحقق شرط انتاج قياس المساواة اذ من شرائطها كون المقدمة الاجنبية كلية فعدل عنه المحشي
الى تقرير كلام الشارح بنمط آخر بحيث يندفع منه الايراد المذكور وهو ان المراد بالجميل الفعل الجميل
والفعل قد يكون اختياريا فينتج ان المراد بالجميل ما يكون اختياريا اما الصغرى فلانه لما كان الجميل
صفة للفعل يكون المراد من الجميل الفعل الجميل واما الكبرى فلان الفعل لا يطلق في العرف الا على الاختياري
وان كان بحسب اللغة يعمه وغير الاختياري ولذا لا يقال في العرف للمرتعش دستش ميلرزاند بل يقال
دستش مي لرزد وما اشار الشارح الى الصغرى بقوله لانه صفة للفعل والى الكبرى بقوله وهو الاختياري
قوله فانه لا يقال لصباحة الخد اي ضيائه ورشاقة القد آه في بعض الحواشي الرشيق تيرانداز

قصر نصر والمراد منها استواء القامة على التشبيه والتخييل لان الاستواء ملائم للسهم كالضياء للصبيح **قوله**
لا حاجة الى هذا التكلف فانه قد صرح في القاموس ان الرشيق رجل حسن القد قال الشارح كذا ذكره
المص في حاشية الكشاف اعلم ان كذا محمول على معناه الاصلي وهو تشبيه شيء بالشيء مشار اليه وليس من الكناية
اذ لا دخل للكناية ههنا والمحشي لما اراد ان يبين ان كذا محمول على معناه الاصلي اورد التنبيه عليه بقوله
الا اذا كان على المعنى الكلي دون الكناية فالحاصل انه صحح المص الجميل الواقع من صاحب الكشاف في
تعريف الحمد تشابها تاما لما ذكره الشارح فالتشبيه انما هو في مجرد القول باختيارية الجميل وتشكيك
بهذا التعليل وان وقع الجميل في كلام الشارح محمودا به وفي الكشاف محمودا عليه فلا يرد انه ان اريد الجميل
الواقع في كلام الشارح المحمود به فيخالف لما ذكره المص في حاشية الكشاف لان الجميل وقع فيه محمودا عليه فانه
قد عرف صاحب الكشاف الحمد بالثناء والنداء على الجميل وظاهر ان الجميل وقع مدخولا لكلمة على فيكون
كذلك يكون محمودا عليه فالجميل ههنا محمود عليه فلا يصح التشبيه وان اريد به المحمود عليه فلا يكون ح فرق
بين المذهب الاول وبين المذهب الثالث الذي سيورده الشارح بقوله الحمد يعم الاختياري وغيره
الا انه يجب ان يكون المحمود عليه اختياريا بخلاف الممدوح عليه لانه اعم **قوله** لا يخفى ما فيه فانه وان لم
يتوجه على هذا التقرير الايراد الاخير من جملة الايرادات الواقعة على تقرير غير المحشي لكلام الشارح
كما لا يخفى على من له ادنى تأمل لكن يرد عليه الايراد الاول البتة من انا لا نسلم ان الجميل صفة للفعل
لم لا يجوز ان يكون الجميل صفة لشيء **قوله** لكن المقام خطابي اي مبني مؤلف من مقدمات مظنونة فهذا
جواب القول ولا يخفى ما فيه حاصله انه ما قصد الشارح من قوله لانه صفة للفعل الاستدلال بل قصده توجيه
عبارة تعريف الحمد بحيث يطابق لما عليه المحققون من اختصاص الحمد بالجميل الاختياري فيكفيه الاحتمال
الصحيح المظنون من ان الجميل صفة للفعل فالمنع عليه في غير موضعه **قوله** الاحتمالات العقلية نظرا
الى الاعتبار كون المحمود به والمحمود عليه والممدوح به والممدوح عليه اختياريا ولا اختياريا كثيرة ترتقي الى [illegible]
احتمالات ثمانية منها احادية حاصلها من كون المحمود به والمحمود عليه او الممدوح به والممدوح عليه
فقط اختياريا او غير اختياري واثنا عشر منها ثنائية اربعة منها يحصل من جنس الحمد وهو كون المحمود

مع المحمود عليه او الممدوح به مع الممدوح عليه اختياريا او غير اختياري وثمانية منها يحصل من ضرب
جنسين مختلفين وهو كون المحمود به والممدوح به او المحمود عليه والممدوح عليه او المحمود به والممدوح
عليه او الممدوح به والمحمود عليه اختياريا او غير اختياري وثمانية ثلاثية وهو كون المحمود به والممدوح
والممدوح عليه معا او المحمود به والممدوح به والمحمود عليه معا او المحمود به والمحمود عليه والممدوح عليه معا
او الممدوح به والممدوح عليه والمحمود عليه معا اختياريا او غير اختياري وثنتين باعتبين وهو كون المحمود به
والمحمود عليه والممدوح به والممدوح عليه معا اختياريا او غير اختياري ثم اعلم ان احتمال اختيارية واحد من
المحمود به والمحمود عليه دون الآخر وكذا الممدوح به والممدوح عليه لا يتصور الا على تقدير تفسير المحمود عليه والممدوح
عليه بالباعث على الحمد والمدح دون تفسير المحشي اذ هما على هذا يكونان متحدين فلا يمكن اختيارية احدهما فقط
قوله الاول ان يكون المحمود به فقط اختياريا اي لا يكون الممدوح به اختياريا فاما المحمود عليه فهو اما
مسكوت عنه او داخل في المحمود به بناء على اتحادهما فاندفع ما قد يظن من ان تخصيص المحشي في الحاشية
المنهية السابقة بابطال القول الثالث على تقدير الاتحاد الذاتي بين المحمود به وعليه مما لا وجه له اذ
على هذا يبطل القول الاول ايضا لانه ليس مراد المحشي من قوله فقط اخراج المحمود عليه يعني لا يكون المحمود عليه
اختياريا بل الغرض اخراج الممدوح به قوله والثاني ان يكون المحمود به والممدوح به اختياريين واما المحمود
عليه والممدوح عليه فهما اما مسكوت عنهما او داخلان في المحمود به والممدوح به بناء على الاتحاد الذاتي
بينهما قوله والثالث ان يكون المحمود عليه فقط قد مر ماله وما عليه فتذكره قوله المحشي اي الشيخ
المحقق اختار الاول وهو ان يكون المحمود به فقط اختياريا حيث حكم على الجميل الذي جعل في تعريف
الحمد محمودا به بان المراد منه الاختياري ثم لما كان حاصل ما تمسك به على ما اختاره هو كون المحمود به
اختياريا من قوله يقال الخ ان شيوع استعمال اهل اللسان اللولوء على الصفاء والذي هو غير اختياري لها
مدحت اللولوء على صفائها دون حمدتها دليل على انه لا بد ان يكون المحمود به اختياريا دون الممدوح
به والا يصح مدحت اللولوء على صفائها ايضا كما يصح مدحتها ويرد عليه ان التمسك انما هو بالنظر الى الصفاء
وهو ممدوح عليه لانه مدخول كلمة على فغاية ما لزم منه ان لا بد ان يكون المحمود عليه اختياريا دون الممدوح

عليه لا ما اختاره اشار المحشي بقوله وتوجيهه آه الى دفعه لبطلانه او لما مال اليه بقوله ان الممدوح
به آه حاصله انا لا نسلم ان التمسك بالنظر الى الصفاء انما التمسك بالنظر الى مجرد قول القائل
مدحت اللولوء وانما اورد على صفائها من تتمة المثال الدائر على السنتهم فيكون الممدوح
به في المثال المذكور صريح كون اللولوء ممدوحا به لصدق تعريفه عليه اذ من البين انه وصف حسن
مستند الى اللولوء الممدوحة وفيه نظر دقيق اورده عمي قدوة المحققين المتاخرين بان هذا انما
يتم لو كان قوله مدحت اللولوء مدحا حتى يثبت كون اللولوء ممدوحا على صفائها ولم يثبت
بقوله المذكور بل الثابت بان كون اللولوء صفاء ممدوحا وكونه ممدوحا بالصفاء لم يثبت بعد
نعم لو ثبت من اللغة مدحت اللولوء مدحها على صفائها لثبت كون اللولوء ممدوحا على صفائها
ولم يثبت بعد انتهى وما اجيب عنه من ان كون مدحت اللولوء مدحا بديهي ومن منع فقد منع
امرا ضروريا فلا يخفى ما فيه من المجازفة لان محصل ما قال المحقق ان المتبادر من قول القائل
مدحت اللولوء على صفائها انه مدح اللولوء على صفائها فلا يكون الممدوح به الا الصفاء لانه
ما اسند اليها الا هو لا كون اللولوء ممدوحا وانما يكون كذلك لو ثبت بحسب اللغة اطلاق مدحت
اللولوء مدحها على صفائها ولم يثبت بعد وبالجملة ان المحقق لا ينكر كون اللولوء ممدوحا به مطلقا
وانما ينكره في المثال المذكور بحسب التبادر وثانيهما ما بينه بقوله وايضا في اسناد الصفاء الخ حاصله
ان دخول كلمة على على الصفاء لا يمنع كونه ممدوحا به كما فهمه المورد اذ الممدوح به عندهم عبارة عن
وصف حسن مستند الى الممدوح سواء كان مدخول كلمة على او نحوها فيكون الصفاء ممدوحا به ايضا
اذ هو وصف حسن مستند الى اللولوء وان اختلج في صدرك ان قول المحشي هذا يدل على ان
الممدوح به اسناد الصفاء وهو مخالف تحقيق المحشي الذي سبق ذكره من انه عبارة عن الوصف
الحسن المستند الى الممدوح فادفعه بان فيه اضافة الصفة الى الموصوف والاسناد بمعنى المسند
فيكون الحاصل ان الصفاء المسند الى الممدوح ممدوح به قوله سواء كان المثال آه اشارة
الى دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان كون اللولوء ممدوحا ممدوحا به انما يصح اذا كان مدحت اللولوء

بجملة انشائية دون ما اذا كان جملة خبرية فان كون اللؤلؤ ممدوحا هو معنى قولنا مدحت اللؤلؤ
الذي هو خبر فكيف يكون ممدوحا به لانه لابد ان يكون غير المخبر وحاصل الدفع منع كون اللؤلؤ
ممدوحا بمعنى قولنا مدحت اللؤلؤ فيكون غير المخبر قطعا **قوله** بل كلما يقع في الكلام الخ
بل ههنا للترقي يعني انه لا تخصيص لكون الممدوح عليه ممدوحا به بقوله على صفائها بل يجري مطلقا
فان كل وصف يقع ممدوحا عليه في الكلام يقع ممدوحا به لو اعتبر اسناده الى الممدوح في الحاشية
المنهية فلا تلازم بينهما بحسب الوقوع في الكلام بل عموم مطلق وامكان بينهما ملازمة بحسب الوقوع
في نفس الامر على تقدير عدم اخذ الاختيارية في احدهما انتهى **قوله** فيها عموم مطلق فكلما يكون
ممدوحا عليه في الكلام يكون ممدوحا به ولا عكس اما الاول فلان الممدوح عليه الكلامي عبارة عما يكون صفة الوصف
الحسن في المدح مدخول كلمة على ونحوها فهو اذا اعتبر اسناده الى الممدوح يكون ممدوحا به لانه عبارة
عن اسناد الوصف الحسن سواء كان مدخول كلمة على اولا الى الممدوح واما الثاني فلجواز ان يورد في
المدح وصف حسن لا يكون مدخولا لكلمة على ونحوها فهو يكون ممدوحا به لاعتبار اسناده الى الممدوح
لا ممدوحا عليه في الكلام لعدم وقوعه تحت كلمة على ونحوها **قوله** فيهما وامكان بينهما اي بين الممدوح
عليه الكلامي والممدوح به ملازمة اي يصح التلازم بينهما في نفس الامر اذ لا يخلو اما ان يكون الوصف
الحسن المستند الى الممدوح في الكلام مدخولا لكلمة على او نحوها او لا على الاول يكون ذلك الوصف
ممدوحا به وممدوحا عليه في الكلام ايضا وعلى الثاني وان لم يتحقق الممدوح عليه الكلامي بالفعل
لكن لو اورد عليه كلمة على ونحوها يكون ذلك الوصف ممدوحا عليه في الكلام البتة فعلى كل
من التقديرين كلما وجد احدهما يصح ان يوجد الآخر وقس على هذا حال المحمود عليه الكلامي
وبه **قوله** فيما على تقدير عدم اخذ الاختيارية في احدهما اي الممدوح عليه الكلامي فقط
او الممدوح به فقط بل على تقدير اخذ كل منهما اختياريا او غير اختياري كما هو مذهب الثاني
قوله وكذا حال المحمود عليه وبه فكلما يكون محمودا عليه في الكلام يكون محمودا به باسناده الى
المحمود بدون العكس لجواز ان يورد وصف حسن منسوب الى المحمود من دون ان يورد عليه

كلمة على ونحوها قال الشارح وقيل المدح ايضا مخصوص بالاختياري قائله صاحب الكشاف
والفائق حيث وقع في الكشاف ان الحمد والمدح اخوان وفي الفائق ان الحمد هو المدح
والوصف بالجميل ويمكن ان يوجه كلاميهما من جانب القائلين بخصوص الحمد من المدح بان
يحمل الاخوة الواقعة في الكشاف على التناسب في الاشتقاق الكبير وهو التناسب
في الحروف دون الترتيب وكذا ان بين الحمد والمدح تناسبا بين الحروف البتة لان فيهما
واحدة وهي الحاء والدال المهملتان والميم انما الفرق بينهما في الترتيب وبان تفسير الحمد بالمدح
الذي وقع من صاحب الفائق تفسير الخاص بالعام قال الشارح ومثال اللؤلؤ مصنوع جواب
سوال مقدر تقرير السوال انه كيف يكون المدح مخصوصا بالاختيار مع ان قولهم مدحت اللؤلؤ
على صفائها يدل على خلافه اذ من البين ان الصفاء ليس في اختيار اللؤلؤ والجواب وجه تقرير
الدفع مستغن عن الشرح **قوله** وبقي حمدتها اي حمدت اللؤلؤ بدون ذكر المحمود عليه الذي هو الصفاء
ولا يقع حمدتها على صفائها لعدم تحقق ما هو شرط الحمد من كون المحمود عليه اختياريا فالمحمود اذ الصفاء
الذي هو المحمود عليه ليس باختياري له بل هو والمحمودة في المنهية فما اذا كان المراد بالمحمود عليه ما يقع محمودا عليه
في الكلام الا انه لا يصح حمدتها كما لا يصح حمدتها على صفائها ضرورة انه لابد في الحمد مما هو محمود عليه في
الواقع وهو على القول باختياريته لا يمكن في اللؤلؤ انتهى **قوله** فيها فهذا المشار اليه قوله لا يقع
حمدتها على صفائها **قوله** الدلالة الاولى آه فههنا دعوتان احدهما كون الدلالة الاولى اعم
مطلقا من الدلالة الثانية بحسب التحقق ففي كل موضع يتحقق فيه الدلالة الثانية يتحقق فيه
الدلالة الاولى من غير عكس وثانيهما انه لا عموم بينهما بحسب الصدق اي الحمل اصلا لا مطلقا ولا
من وجه اما الاولى فلما افاده جدي واستاذ استاذي كمال المحققين الناظرين بقوله علامة العلماء
بالمعنى الاول عبارة عن الدلالة على وسيلة توصل تلك الوسيلة الى المطلوب وبالمعنى الثاني عبارة عن
نفس الدلالة الموصلة ولا شك ان الدلالة لابد لها من مدلول وهو الامر الذي بالدلالة
عليه يتم المطلوب فحصل المعنى الثاني الدلالة على امر توصل تلك الدلالة الى المطلوب فههنا الحكم لابد من وسيلة

لكن الوصول الى المطلوب من صفات نفس الدلالة ولوازمها وانما جعل الوسيلة وسيلة مع ان
الدلالة هي الكافلة للمطلوب لما ان دلالتها لا تتم الا بها فالمراد بالوسيلة في المعنى الاول اعم
بحيث يشتمل هذا النوع من الوسيلة وغيره فتم العموم المطلق ولا حاجة الى التوجيهات
الركيكة الباردة انتهى تلخيصه ان الهداية بالمعنى الثاني الذي هي عبارة عن الدلالة على ما له
دخل ما في الايصال التي يوصل نفسها الى المطلوب مقيدة والهداية بالمعنى الاول التي هي عبارة
عن الدلالة على ما يوصل الى المطلوب سواء كانت موصلة او لا مطلقة والمقيد يكون اخص
من المطلق فالهداية بالمعنى الثاني يكون اخص والمعنى الاول اعم ثم لما كان لمتوهم ان
يتوهم ان الايصال لما كان من لوازم الدلالة المعتبرة في الهداية بالمعنى الثاني فكيف
يمكن اعتبار الوسيلة فيها لان اعتبارها انما هي لاجل ان يحصل الايصال الذي لما دخل بهذا الا
المجعولية الذاتية اجاب عنه بقوله وانما جعل الوسيلة الخ وحاصله ان اعتبار الوسيلة ليس
من اجل ما ذكرتم ليستلزم المجعولية الذاتية بل من حيث انها متممة لملزومية الدلالة للايصال
بمعنى ان ملزوميتها له لا تتم الا مع اعتبار كون الوسيلة قيدا لها ثم اعلم ان ههنا اشكالات
منها ما اورده عمي قدوة المحققين المتاخرين انه لا بد ان يحمل التعريفات على ما هو المتبادر سيما
اذا لم يمكن في الحمل على غير المتبادر ضرورة ومن البين ان المتبادر من المعنى الاول للهداية
اعني الدلالة على شيء يوصل ذلك الشيء الى المطلوب ان يكون الشيء موصلا تاما للمطلوب ومن المعنى
الثاني لها اعني الدلالة الموصلة ان يكون الدلالة موصلة تامة للمطلوب فيكون بينهما تباين
كلي ضرورة ان الموصل التام الى المطلوب في مادة واحدة لا يكون دلالة ومدلولا حتى كانت الدلالة
موصلة تامة اليه لا يكون مدلولها موصلا تاما الى المطلوب وحتى كان المدلول موصلا تاما الى المطلوب
لا يكون الدلالة موصلة تامة اليه وما اجيب عنه من ان ايصال الدلالة على المدلول الموصل
الى المطلوب انما يكون اذا كانت تلك موجبة للسلوك عليها ليصل الى المطلوب الا بان يكون تلك
الدلالة نفسها موصلة من غير مداخلة الوسيلة والا صارت لغوا ولم يبق وسيلة بخلاف الدلالة الاولى



فانها لا تستلزم السلوك عليها ففيه ان المحقق لا يقول ان الوسيلة الماخوذة في الدلالة الثانية
ليس لها دخل في الايصال الى المطلوب اصلا ليكون لغوا بل انما يقول انها ليست موصلة
تامة اذ الموصل التام انما هي نفس الدلالة والوسيلة من متممات الايصال ومنها انا وان سلمنا
انه لا بد للدلالة من المدلول لكن لا يلزم منه ان يكون ذلك المدلول الوسيلة والمطلوب
غيره ولم لا يجوز ان يكون المدلول هو المطلوب او اهم منه ومن الوسيلة فيتخلف الدلالة الكذائية
حينئذ عن الوسيلة قطعا ومنها ان اعتبار كون الوسيلة في الدلالة الموصلة ينافي لما
فسرها الاكثرون من انها عبارة عن نفس الايصال اذ هو اعم من ان يكون بالدلالة على الوسيلة
او بدونها فيجوز ان يحصل فيها نفس المطلوب فلا دلالة ولا مدلول لا يقال انه اذا حصل المطلوب يتحقق
مباديه ضرورة امتناع حصول المعلول بدون العلة ولما تحقق المبادي تحقق الدلالة والمدلول
قطعا لانا نقول ان المطلوب قد يكون بسيطا فاين المبادي له ومنها ان اعتبار الوسيلة في الدلالة
الموصلة يستلزم ان لا يكون الواصلون الى المطلوب من غير الوسيلة كالانبياء عليهم الصلوة
والسلام مهديين وهذه الاشكالات الثلث الاخيرة واردة على الدليل الدال على العمومية كما
ان الاول وارد على العمومية وقد يوجه لدفع الاشكالات الثلث الاخيرة بان ليس مراد المحشي
بقوله اعم ما هو المتبادر من كونه عاما مطلقا بل مطلق العموم سواء تحقق في ضمن العام مطلقا
او من وجه فتخلف الدلالة الثانية عن الدلالة الاولى في موضع لا يضرنا وبهذا ظهر لك انه [illegible]
قول المحقق قدس سره لا حاجة الى التوجيهات الركيكة واما الثانية فبان حمل المصدر هو هو
انما يكون على حصصه ومن المعلوم ان الدلالة الثانية ليست حصة للدلالة الاولى فكيف يحمل هذه
على تلك قلنا لا نسلم ان الدلالة الثانية ليست حصة للاولى كيف ولما ثبت فيما سبق
ان الدلالة الثانية مقيدة والاولى مطلقة يكون الثانية حصة للاولى قطعا اذ الحصة
كما تحصل بالاضافة يحصل بالتوصيف ايضا فيجب ان يصح حمل الاولى على الثانية فقول المحشي لا يجب
الصدق مطلقا في غير موضعه فتامل **قوله** وغير مستلزمة للايصال المستلزم للوصول الى المطلوب

لان الدلالة على الوسيلة التي توصل الى المطلوب لا يستلزم السلوك عليها فكيف يستلزم الايصال
الذي هو من لوازم الوسيلة بخلاف الدلالة الثانية فان الايصال المستلزم للوصول
الى المطلوب من لوازمها فكيف يمكن التفارق بينهما قال الشارح الدلالة آه كلمة بل ههنا ليست في
موضعها اذ لا يخلو اما ان يكون للاضراب او للترقي وكلاهما لا يخلو عن الخلل اما الاول فلانه
يقتضي ان يكون حاصل عبارة الشرح ان معنى الهداية الثاني فقط لا الاول وهذا ينافي
المحاكمة التي سينقلها من المصنف لانها انما تناسب اذا لم يكن في كلام كل من القائلين الا تفسير
الهداية باحد الوجهين دون نفي صحة تفسير الآخر واما الثاني فلانه يكون حاصل عبارة الشرح
ان للهداية معنيين فيؤول الى المحاكمة فيكون ذكرها لغوا فتامل **قوله** فالمعنى الاول
الدلالة على ما يوصل الى المطلوب يشتمل المؤمن والكافر غاية الامر ان المؤمن ما سلك على ما يوصل
الى المطلوب وصل اليه والكافر ما لم يسلك عليه لم يصل اليه بخلاف المعنى الثاني اي الدلالة الموصلة
فانها لا يوجد الا في المؤمن دون الكافر لانه لم يحصل له الايمان الذي هو المطلوب قال بعض الاعلام
ان المطلوب في هداية الانبياء صلوات الله عليهم الايمان والوسيلة الدلائل والآيات فلا يرد
ما قيل انه كان المطلوب الفلاح في الدنيا والآخرة فهو من لوازم الايمان وان كان الوصول الى
الله تعالى كما يكون للاولياء فالايصال اليه بالفعل لا يخلو عن اشكال فافهم **قوله** والمراد
بالايصال اشارة الى دفع دخل مقدر تقرير الدخل بوجوه الاول هو المناسب لكلام المحشي
ان المراد بالايصال الماخوذ في كلتا الدلالتين اما الايصال بالفعل او بالقوة او الاعم منهما
والكل لا يخلو عن الخلل اما الاول فلان كلتا الدلالتين حينئذ تكونان مستلزمتين للايصال
بالفعل وهو يستلزم الوصول بالفعل فلم يكن بينهما فرق واما الثاني فلان الايصال بالقوة
لما لم يكن ايصالا في الحقيقة لم يصح ارادته واما الثالث فلاستلزامه عدم الفرق بين المعنيين
حينئذ لان في كل منهما اذن يصير الايصال الاعم معتبرا وتقرير الثاني ان الايصال المعتبر في الدلالتين
اما ان يراد منه الايصال بالفعل فيكون كلتا الدلالتين مشتملتين على الايصال بالفعل الخ

وهو يستلزم للوصول بالفعل او بالقوة فتكونان مستلزمتين للوصول بالقوة او الاعم من القوة والفعل
فتكونان مستلزمتين للوصول الاعم وعلى كل تقدير كيف يصح حكم المحشي بالافتراق بين الدلالتين
بان الاولى غير مستلزمة للايصال المستلزم للوصول والثانية مستلزمة له والثالث انه لو اريد من
الايصال في الدلالتين الايصال بالفعل فكل واحد منهما ينتقض بكل واحدة من الآيتين المذكورتين اي
قوله تعالى اما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وقوله تعالى انك لا تهدي من احببت لعدم تحقق
الايصال بالفعل فيهما لدلالتهما على عدم الوصول اللازم للايصال وانعدام اللازم يستلزم انعدام الملزوم
ولو اريد منه الايصال بالقوة او الاعم منها ومن الفعل لم ينتقض شيء من المعنيين بهما كما لا يخفى على من له ادنى
فهم وتقرير الدفع ان المراد بالايصال في كلتا الدلالتين الايصال بالفعل لكنه في الاولى صفة
للوسيلة وفي الثانية للدلالة فلا يستلزم الدلالة الاولى الايصال المستلزم للوصول لان الدلالة
على الوسيلة الموصلة الى المطلوب ما لم يستلزم السلوك عليها كيف يستلزم الايصال اللازم للوسيلة
بخلاف الثانية فان الايصال من لوازمها لا يمكن انفكاكه عنها فصح حكم الافتراق بين الدلالتين
بان الاولى غير مستلزمة للايصال المستلزم للوصول والثانية مستلزمة له فلا ينتقض الدلالة الاولى
بالآية الاولى لان ثمود وان اراهم الله تعالى الطريق الحق لكن لما استحبوا العمى على الهدى اي لم يسلكوا
عليه لم يصلوا الى المطلوب وكذا لا ينتقض الدلالة الثانية بالآية الثانية لان شان النبي صلى الله عليه
وسلم انما هو ارادة الطريق لا الايصال ويمكن ان يدفع تقرير الدخل بالوجه الثالث بان تقرير الدخل
بهذا الوجه مبني على ان لقوله فاستحبوا العمى على الهدى دخلا في النقض مع انه مستدرك لا دخل له فيه
قوله لم يكن فرق بين المعنيين تحقيقا وان كان الفرق بينهما بحسب المفهوم والحمل في بعض المواد
لو عمم الايصال في الهداية بالمعنى الثاني وخصص الايصال في الهداية بالمعنى الاول يبقى الفرق بحسب
التحقق ايضا لجواز ان يتحقق دلالة موصلة بالقوة ولم يتحقق دلالة طريق موصل بالفعل لان الايصال
الطريق بالفعل سلوك السالك فيه ويمكن ان لا يسلك الدلالة موصلة بالقوة بمعنى ان سلك
وصل **قوله** فالنقض بقوله واما ثمود آه تفريع على ما تقدم من ان المراد بالايصال في كلا المعنيين

الايصال بالفعل فالحاصل انه اذا تقرر ان المراد منه من الايصال الايصال بالفعل يكون ورود نقض
المعنى الثاني للهداية بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم ظاهرا لا خفاء فيه لان معناه اوصلناهم الى المطلوب
الذي هو الايمان مع انهم لم يؤمنوا بنبيهم صالح صلى الله على نبينا وعليه وسلم وهذا اي دفع ما قيل
من انه يمكن حمل قوله تعالى واما ثمود فهديناهم على المعنى الثاني بان يقال معناه واما ثمود فاوصلناهم
فاستحبوا الضلال على الهدى بان ارتدوا الان هذا انما يصح اذا ثبت انهم آمنوا اولا والحال انه ليس
كذلك ثمرة فائدة جليلة يجب التنبيه عليها وهي انه اشار المحشي بهذا القول الى دفع ما قد يتوهم من انه
لا ينتقض المعنى الثاني بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم لانه تعالى ان يقول ان معنى هديناهم اوصلناهم
بالقوة الى الايمان ولا ريب في ثبوت هذا الايصال لثمود بل لجميع الفرق سواء كان من اهل الاسلام
او من اهل الكفر وتقرير الدفع ان توهمكم انما يتم لو صح الارادة من الايصال المأخوذ في الهداية الايصال
بالقوة مع انه ليس كذلك اذ المراد منه الايصال بالفعل كما عرفت وجه **قوله** معنى الآية آه جواب سؤال مقدر اورده
المحشي في الحاشية النهية بقوله فما قال بعض المشاهير ان هذا النقض مشترك لان استحباب العمى
على الايصال هو عدم الوصول واستحباب العمى على الارادة هو عدم الروية وكما لا يتصور بعد الايصال
عدم الوصول لانه مطاوعه كذلك لا يتصور بعد الارادة عدم الروية لانه مطاوعها ساقط مع ان فيه
خلطا بين الهداية والهدى واشتباها في مورد النقض انتهى فقوله فيها فما قال بعض المشاهير
الى قوله لانه مطاوعها بيان للسؤال المقدر والمراد من بعض المشاهير محمد يوسف الكوسج القراباغي
فحاصل السؤال ان كلا المعنيين للهداية منقوض بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على
الهدى لان الهدى مطاوع للهداية بكلا المعنيين اي اثر لها مترتب عليها فيكون معناه على تقدير كونه
مطاوعا لها بمعنى الدلالة على ما يوصل اي ارادة الطريق الموصل روية الطريق وعلى تقدير كونه
مطاوعا لها بمعنى الدلالة الموصلة الوصول فعلى التقدير الاول يكون معنى الآية واما ثمود
فاريناهم الطريق ثم استحبوا العمى على الارادة اي لم يروا الطريق وهذا كما ترى لان عدم الروية
التي هي مطاوعة للارادة لا يتصور بعد الارادة لانه لا يمكن وجود الشيء بدون ما يترتب هو عليه

وعلى الثاني يكون معناه واما ثمود فاوصلناهم الى المطلوب فاستحبوا العمى على الايصال وهذا ايضا كما ترى
لان عدم الوصول الذي هو مطاوع الايصال لا يتصور بعد الايصال لان وجود الشيء بدون
اثره من الممتنعات فما وجه تخصيص النقض بهذه الآية بالمعنى الثاني للهداية وتقرير الجواب انا
لا نسلم ان الهدى مطاوع للهداية فيكون عبارة عن الوصول والروية بل معناه وجدان الطريق
يعني سلوك السالك عليه كما صرح البعض في شرح المقاصد ان معنى الآية وهو واما ثمود الى طريق الحق
فاستحبوا الضلال اي فقدان طريق يوصل الى المطلوب على الهدى اي وجدان طريق يوصل اليه فلا تخصيص
المعنى الاول بالآية المذكورة لانه يمكن ان يرى شخص طريقا موصلا ويفقده بان لم يسلك عليه
ليصل الى المطلوب فالقول بان كلا المعنيين للهداية منقوض بهذه الآية فما وجه التخصيص بالمعنى الثاني
ساقط وكذا اجاب به الفاضل اليزدي عن السؤال المذكور بعد تسليم كون الهدى مطاوعا للهداية
بالمعنيين من انه يمكن الضلال مع روية الطريق دون الوصول فلا يخفى ما فيه **قوله** فيها مع ان
فيه خلطا بين الهداية والهدى جواب ثان للسؤال ووجه الخلط ظاهر فان كلام السائل يدل صريحا
على ان الهدى في قوله تعالى فاستحبوا العمى على الهدى بمعنى الارادة والايصال مع انهما معنيان
للهداية لا الهدى وانت خبير بما فيه فانه يفهم من القاموس ان الهدى والهداية بمعنى واحد فاين الخلط
وقيل في وجه الخلط انه فهم بعض المشاهير من كون الهداية بمعنى الارادة ان الهدى بمعنى الروية
وليس كذلك بل هو وجدان الطريق ولا يخفى على المتأمل انه على هذا التعبير وجه السقوط والخلط وجها
مع ان كلام المحشي ينادي باعلى نداء على تغايرهما فتامل ثم اعلم انه لو اسقط من السؤال لفظ الارادة
في قوله على الارادة واورد بدله لفظ الروية وكذا لو اورد بدل لفظ الايصال الواقع في قوله على
الايصال لفظ الوصول لم يتوجه هذا الجواب كما لا يخفى على من له ادنى فهم **قوله** فيها واشتباها
في مورد النقض هذا جواب ثالث للسؤال وحاصله ان الشيخ لم يجعل مورد نقض المعنى الثاني للهداية
قوله تعالى فاستحبوا العمى على الهدى حتى يتوجه عليه سؤالكم من انه على هذا يكون النقض مشتركا بين المعنيين
بل انما جعله قوله تعالى واما ثمود فهديناهم وظاهر انه لا يتوجه عليه النقض الا بالمعنى الثاني دون الاول

ومن ثمہ نیظہر وجہ عدول المحشی عن تقریر نقض الشارح بالآیۃ بما قررہ الفاضل الیزدی من ان الھدایۃ لو
کانت بمعنی الایصال استلزمت الوصول لا محالۃ فکیف یتصور الضلال بعد الوصول الی الحق
الا ان ثمود لم یؤمنوا بنبیہم صالح علیہ السلام لان ذلک التقریر انما یتم لو جعل الشارح مدار النقض
قولہ تعالی فاستحبوا العمی علی الھدی مع انہ لیس کذلک قال الشارح واحتمال التجوز مشترک دفع لما اجاب
بہ القائلون بکون الھدایۃ موضوعۃ للمعنی الاول عن الانتقاض الواقع علیہم بالآیۃ الثانیۃ
من ان الھدایۃ وان کانت موضوعۃ للمعنی الاول لکن ارید منہا فی الآیۃ الثانیۃ المعنی الثانی
علی طریق المجاز فلا نقض بان المجاز مشترک بینکم وبین القائلین بکون الھدایۃ موضوعۃ للمعنی
الثانی لان لہم ایضا ان یقولوا فی الدفع نقض یرد علیہم بالآیۃ الاولی بان الھدایۃ وان کانت
موضوعۃ للمعنی الثانی لکنہ یراد منہا المعنی الاول مجازا فلا نقض فی ہذہ الصورۃ ایضا قولہ الاحتمالات
الخ یعنی ان فی المعنیین اللذین یستعمل فیہما الھدایۃ اربع احتمالات اولہا ان یکون المعنی الاول للھدایۃ
ای الدلالۃ علی ما یوصل الی المطلوب معنی مجازیا والمعنی الثانی ای الدلالۃ الموصلۃ معنی حقیقیا وثانیہا
عکسہ وثالثہا ان یکون لفظ الھدایۃ مشترکا بینہما اشتراکا لفظیا وہو کون اللفظ الواحد موضوعا
لکل واحد من معناہ کذا فی حاشیۃ الحاشیۃ ورابعہا ان یکون مشترکا بینہما اشتراکا معنویا وہو کون
اللفظ موضوعا لمعنی احد کلی لہ افراد فالواضع قد وضع لفظ الھدایۃ بمعنی الدلالۃ وکلہا فردان
دلالۃ علی ما یوصل ودلالۃ موصلۃ وتفسیر المحشی للاشتراک المعنوی فی حاشیۃ الحاشیۃ بقولہ ہو ان یکون
لہ معنی ومعنی اخر فرد لہ تفسیر فاسد لانہ یفہم منہ ظاہرا ان احد المعنیین فی الاشتراک المعنوی فرد
للآخر مع انہ لیس کذلک بل یکون فیہ المعنیان فردین لمعنی ثالث یکون اللفظ موضوعا بازائہ
والظاہر ہو الاحتمال الثانی لان تفسیر اہل اللغۃ الھدایۃ براہ نمودن والہادی براہ نماینده فیدل
علی ان المعنی الاول للھدایۃ ای الدلالۃ علی ما یوصل لیس معنی مجازیا اذ لا یبین فی علم اللغۃ الا المعانی
الحقیقیۃ ای الموضوعۃ لہا فیکون المعنی الاول ح معنی حقیقیا ولما کان لمانع ان یمنع قول المستدل
اذ لا یبین آہ بانہ قد یبین فی کتب اللغۃ المعانی المنقولۃ ایضا فلا یلزم من کون المعنی الاول

تفسیر اللھدایۃ فی اللغۃ کونہ حقیقیا لم لا یجوز ان یکون منقولا اشار المحشی الی دفعہ بقولہ ومن
العلوم آہ حاصلہ ان احتمال النقل لما کان خلاف الاصل ای الراجح اذ الحقیقۃ ہو الراجح فلا یصار
الیہ الا لضرورۃ وبعث الیہ والا یلزم ترجیح المرجوح وہی مفقودۃ فیما نحن فیہ فتجویز النقل تجویز
المرجوح فثبت الجزء الاول من الاحتمال الثانی وہو ان المعنی الاول للھدایۃ معنی حقیقی وبطل
الجزء الاول من الاحتمال الاول وہو کون المعنی الاول للھدایۃ معنی مجازیا ثم لما قد بین فی
علم الاصول انہ اذا کان اللفظ مستعملا فی المعنیین علم وضعہ لواحد معین منہما لکن لم یعلم انہ وضع
للمعنی الآخر منہما ام لا فالاولی ان یحمل علی ان استعمالہ فی المعنی الآخر علی طریق المجاز لا علی طریق انہ وضع
لہ بان یکون مشترکا فلا یکون المعنی الثانی للھدایۃ التی ثبت وضعہا للمعنی الاول علی سبیل القطع
والیقین معنی حقیقیا بل مجازیا فبطل الجزء الثانی من الاحتمال الاول وثبت الجزء الثانی من الاحتمال
الثانی فثبت الاحتمال الثانی وبطل الاول کل منہما بکلا جزئیہ وکذا بطل الاشتراک وہذہ الاولویۃ
المذکورۃ ان الحقیقۃ والمجاز لما کانا اکثر من الاشتراک فحمل اللفظ علیہما اولی من حملہ علیہ وہذہ فائدۃ
جلیلۃ یجب التنبیہ علیہا وہی انما اشار المحشی بقولہ والظاہر آہ الی الرد علی قول الشارح ان احتمال
التجوز مشترک بان التجوز انما یمکن فی المعنی الثانی للھدایۃ لا الاول فلا یکون التجوز مشترکا لانہ
لما ثبت حقیقیۃ المعنی الاول فلم قال المحشی لفظ الظاہر الذی یوہم تجویز خلافہ وعدم قطعیتہ لانا نقول
لما وجد استعمال الھدایۃ فی المعنی الثانی ایضا والاصل فی الاستعمال الحقیقۃ احتمل ہذا عدم قطعیۃ
المعنی الاول لکونہ موضوعا لہ فقط فعبر بہ عن لفظ الظاہر الشعر لعدم قطعیتہ قولہ وقد صرح المص فی
شرح المقاصد آہ تایید علی حقیقۃ المعنی الاول بقول الماتن حاصلہ ان القول الثانی ای القول
بحقیقۃ المعنی الثانی للھدایۃ مما اشتہر عن بعض المعتزلۃ والاصل عند اہل اللغۃ فینبغی ان یدفع بہ التدافع الذی
اوردہ جدی وسندی واستاذی کمال المحققین الشاہزین قدس سرہ بقولہ انت خبیر بان فی کلام
المص فی شرح المقاصد وحاشیۃ الکشاف تدافعا فان ما فی شرح المقاصد یدل علی ان المعنی الثانی اشتہر
بتفسیر اللغۃ وما فی حاشیۃ الکشاف یدل علی انہ معنی لغوی للاختلاف فی استعمال اللغۃ ومبناہ

اشتلاف المعنيين عليه ناقل من الجوهري على ما سياتي ايضا يخالف ما في حاشية الكشاف على ما يظهر بالتامل انتهى
وتقرير التدافع ان ما حكم به المص في شرح المقاصد من اختراعية المعنى الثاني للهداية اي الايصال بل
على انه ليس مستعملا في اللغة وما يفهم من حاشية الكشاف يدل على استعمال الهداية في الايصال في تعديتها
تعديتها بنفسها وتقرير الاندفاع انه ما حكم المص في شرح المقاصد بان المعنى الثاني للهداية مخترع عن بل
بل انما حكم فيه باختراعية حقيقية المعنى الثاني وهو لا ينافي ما في حاشية الكشاف لانه انما يدل على
استعمال الهداية في المعنى الثاني لا على كونه موضوعا له حتى يكون معنى حقيقيا اما **قوله** قدس سره
وما نقل من الجوهري وسيجي بيانه فانتظره مفتشا قال الشارح وللمناقشة في امتناع حمله اي حمل قوله
انك لا تهدي من احببت على هذا المعنى اي المعنى الاول للهداية مجال ثم بين وجه المناقشة في
منعيته بقوله اي يمكن ان يقال الهداية في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت بمعنى الدلالة على
ما يوصل يعني انك لا تتمكن من ارادة الطريق لكل من احببت بل انما يمكنك ارادته لمن اردناه انتهى لما
اعترض عليه الفاضل اليزدي بثلثة وجوه احدها يفهم من كلام المحشي وهو الذي اشار اليه المحشي بقوله
ان محل الخلاف الخ حاصله ان تفسير لا تهدي بلا تتمكن تفسير بالمعنى المجازي وهو ليس محل الخلاف
اذ محله انما هو المعنى الحقيقي بل يصح ارادته الا في هذه الآية والباقيتان مذكوران في كلام المحشي
اشار الى اولهما بقوله وان احتمال المجاز مشترك آه حاصله انه كما احتمل المجاز دفع نقض يرد على
المعنى الاول كذلك لقائل ان يرتكب التجوز في قوله تعالى فهديناهم بان يقال معناه قربناهم الى الحق
بان اظهرنا عليهم مقدمات الايصال الى الحق من بعثة الرسول واظهار المعجزة على يده فاستحبوا العمى
على الهدى فلا نقض على المعنى الثاني بالآية الاولى ايضا فيكون احتمال المجاز مشتركا والى ثانيهما
بقوله ان التخصيص آه حاصله ان عدم تمكنه صلى الله عليه وسلم عام لكل واحد واحد من امة الدعوة
فلا وجه لتخصيصه بمن احببت ودفع الاولين بقوله حاصله آه توضيحه ان ليس قول الشارح في منعيته
بمعنى انك لا تتمكن آه تفسيرا للاول بمعنى لا تهدي حتى يقال انه معنى مجازي ويتجه عليه الاعتراض
المذكور ان بل مراده نفي الارادة بحسب نفي التمكن يعني انك لا ترى طرق الاسلام لاحد مبادرا على

ان الارادة لا تتصور الا بالتمكن وما لم يكن هناك التمكن عليها لان التمكن لا يكون الا من جهة نصب
الدلائل وخلق المعجزات وهو ليس الا من الله فكيف يحصل منك ارادة الطريق ما لم ... ذكر
نفي التمكن الذي هو علة لنفي الارادة واراد به المعلول وهو نفي الارادة حقيقة وفيه ان المعجزات
وان كانت مخلوقة له تعالى لكن لا يلزم منه ان لا يكون الرسول صلعم هاديا بل الهداية قائمة بهما
وان كانت ... الله فهو تحت الهداية الرسول صلى الله عليه وسلم فلا يصح نفي الهداية عنه صلعم ودفع
الثالث بقوله وكان في هذه الآية تسلية للنبي صلعم آه يعني ان تخصيص عدم تمكنه على ارادة الطريق
لمن احببت انما هو لتسلية النبي ورفع حزنه حين دعا عليه السلام لبعض اقاربه واحبابه الى الايمان
ولم يؤمنوا فالتخصيص انما هو لخصوصية محل نزول الآية وبهذا يندفع ما اجيب به عن الاعتراض
الثالث بان بعثته صلعم عامة لجميع امة الدعوة فمراده عز شانه من قوله من احببت ليس فردا معينا
من امته ليرد عليه الاعتراض بل المراد كل واحد واحد من امته صلعم على سبيل العموم كما يدل عليه لفظ
من الموضوعة للعموم وكذا ما قال هذا المجيب انه يمكن توجيه المناقشة التي بينها الشارح في المنعية
بانه يجوز ان يكون معنى الآية انك لا تقدر على الدلالة على ما يوصل الى المطلوب لجميع اصحابك التي
ثبت محبتك اياهم بل لبعضهم الذين اردناه وهم الطريق بعينه وهم الحاضرون وبعض الغائبين
ممن ارسلت اليهم خبر نبوتك تفصيلا ووجه الاندفاع ظاهر لان شان نزول هذه الآية يقتضي
التخصيص لا التعميم ولفظ من يجي للخصوص ايضا ولا يمكن ان يقع **قوله** وللمناقشة آه اشارة الى
ان لا تهدي على معناه الحقيقي وانما التجوز في الاسناد بناء على تنزيله منزلة العدم كما في قوله تعالى وما رميت
اذ رميت لعدم تمهيد مقدمات الهداية وهي المعجزات في يده صلى الله عليه وسلم لانه يمكن التجوز في الاسناد
في قوله تعالى فهديناهم ايضا بان يقع ان لفظ الهداية على معناه الحقيقي اي الايصال وانما نسبت اليهم
لتقريبهم اليه بظهور المعجزات الدالة عليه فاحتمال المناقشة بالتجوز في الاسناد مشترك فما وجه التخصيص
قوله فان الدلالة آه يعني ان الهداية بمعنى الدلالة على ما يوصل لما كانت عامة شاملة لجميع امة
الدعوة يكون عدم تمكنه صلعم ايضا عاما فكيف يكون مخصوصا بالاحباء **قوله** وذلك ان نقول آه

هذا تقرير آخر للمناقشة بما ان الهداية بالمعنى الاول اى الدلالة على ما يوصل اعم من الدلالة
الموصلة لانها قد تكون معها كما اذا ارى احد لاحد طريقا يوصل الى المط وسلك عليه فيصل
السالك ح اليه البتة وقد لا تكون معها كما اذا اراه ولم يسلك عليه فلم يصل اليه فنفى قوله تع
لا تهدى من احببت ذكر العام اى الهداية بمعنى الدلالة على ما يوصل وارادة الخاص وهى
الدلالة مع الايصال فالنفى حقيقة انما يرجع اليه لا الى العام حتى يرد عليه النقض بان نفى
الهداية مطلقا منه غير صحيح لان من شان النبى صلعم ارادة الطريق فيكون ح حاصل معنى الآية
انك لا توصل لاحد الى المط لان الايصال انما هو من شانى لا من شانك انما شانك ارادة
الطريق ولما كان يرد ه سوال هو ان العام ليس بموضوع للخاص حتى يكون اطلاقه عليه
اطلاقا حقيقيا بل مجازى وقد كان الكلام فى المعنى الحقيقى دفعه المحشى بقوله من حيث انه هو فليس
الا مجازا آه توضيحه انه لما كان فى الخاص امران الخصوص والعموم وكان اطلاق العام على الخاص
من جهة اعتبار الخصوصية مجازيا لعدم وضعه له وبالاعتبار الثانى حقيقيا لان فى هذه الصورة لم يبق
بين العام والخاص فرق اصلا فيكون اطلاق الانسان على زيد مثلا من حيث انه انسان مع
قطع النظر عن خصوصيته اطلاقا حقيقيا واذا عرفت هذا فاعلم ان ارادة الدلالة مع الايصال التى
هى فرد خاص للهداية بالمعنى الثانى منها انما يكون من جهة الاعتبار الثانى فلا يكون اطلاق الهداية
بمعنى الدلالة على ما يوصل على الدلالة الموصلة ح الا اطلاقا حقيقيا لا مجازيا لا يقال ان قياس
صورة النزاع على اطلاق الانسان على زيد قياس مع الفارق لان فى الانسان وزيد عموم
بحسب الصدق وفى الدلالتين عموم بحسب التحقق لانا نقول ان القياس ة فى مجرد اطلاق
العام على الخاص لا فى سائر الامور وانت خبير بما فى كلام المحشى من الاختلال فانه على تقدير ارادة
الدلالة مع الوصول من الدلالة على ما يوصل من حيث انها هى لم يكن بينهما فرق فنفيها لا يكون
الا نفى كلا فردى الدلالة على ما يوصل فعاد النقض فتدبر فان شان النبى صلى الله عليه وسلم
كان ارادة الطريق بلا مرية ولا يمكن الجواب عنه بان النفى ة راجع حقيقة الى الطبيعة من حيث

اى الارادة من حيث هى على طريق موضوع المسألة القدرية بواسطة نفى الفرد الخاص اى الدلالة
مع الوصول فان الطبيعة من حيث هى تنتفى بانتفاء فرد ايضا كما تقرر فى موضعه فالهداية
ح باقية على معناها الحقيقى ولا تجوز لانا نقول ان النفى الداخل على الفعل يفيد سلبا على العموم
فى العرف واللغة فنفى الهداية ح لا يمكن الا بانتفاء الافراد بأسرها على انه يلغو ح قول المحشى ذكر العام
وارادة الخاص من حيث انه هو والقول بان كلام المحشى مبنى على تصريح الشيخ ابن الهمام ان اطلاق
الكلى على الفرد مطلقا حقيقة قول لا يصغى اليه فان تصريحه انما هو فى الاثبات دون النفى فانه
يقول ارادة فرد معين من النكرة المنفية مجاز **قوله** وما قال المص هذا ازيح لما يرد على ما قال
المص فى شرح المقاصد ان الآيات المشتملة آه من ان ما قال المص فى شرح المقاصد الهداية الواقعة
فى الآيات المشتملة على اسنادها اليه تعالى على خلق الايمان والاهتداء الذى هو الايصال
الى المط يدل على انها موضوعة للايصال وهو كما ترى لانه يخالف ما قد ثبت من اللغة
كما عرفت وقس عليه حال الاضلال والضلال بان هذا الحمل ليس من جهة انها موضوعة
للايصال بل من جهة ان الخاص هو العام فالهداية فى الحقيقة موضوعة للدلالة على ما يوصل
لكن لما كان الايصال فردا لها وخاصا منها اريد منها ة الايصال وانما قال المحشى
ينبغى دون يجب لان ارادة خلق الايمان من الهداية بمعنى الدلالة على ما يوصل وكذا خلق
الضلال من الاضلال لا تنحصر طريقها فى ان العام هو الخاص من حيث هو بل يجوز ان يكون
بطريق المجاز لكن لما كان ارادة الحقيقة اولى من المجاز كان الحمل عليها مما ينبغى ويليق بالايجاب
قوله نحو كقوله تعالى يهدى من يشاء ويضل من يشاء **قوله** راجحة عندنا اى عند الاشاعرة **قوله** قائل
بكلا القولين اى قوله حاصله آه وقوله ولك ان تقول آه فهذا اشارة الى عدم تمامية وجه
المناقشة كما بينه لك سابقا فتذكره قال الش قال المص فى حاشية الكشاف هذه محاكمة بين
الفريقين بان تعريف الفريق الاول مبنى على ان الهداية تتعدى الى المفعول الثانى بواسطة
حرف الجر اى الى او اللام لا مطلقا سواء تعدى بنفسها اليه او بواسطة حرف الجر فلا ينكره ان

كون الايصال معنى الهداية على تقدير تعديتها بنفسها الى المفعول الثاني فلا ينتقض المعنى الاول
بقوله تعالى انك لا تهدي من احببت لان الهداية فيه متعدية بنفسها الى المفعول الثاني المقدر
وهو الحق فيراد منها الايصال والتعريف الفريق الثاني مبني على ان الهداية متعدية بنفسها الى المفعول
الثاني لا مطلقا سواء كانت متعدية بنفسها او بواسطة الحرفين المذكورين فلا ينكرون على تقدير
كونها متعدية الى المفعول الثاني بواسطة حرف الجر ان معناها ارادة الطريق فلا ينتقض المعنى الثاني
بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم لان المراد من الهداية فيه ارادة الطريق اذ هي متعدية الى المفعول
الثاني المقدر اي الحق بواسطة اللام او الى فاذن يكون تعريف كل واحد من الفريقين للهداية
صحيحا قوله ان هذا القران يهدي اي الناس للتي اي للطريقة التي هي اقوم والمراد منها الايمان او الاعمال
الحسنة ففي هذه الآية المفعول الاول محذوف في النهية تعرض الناظرين من المشهورين قد زل
في قراءة قوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وهو اعلم بالمهتدين
فقرا الى صراط مستقيم بعد قوله ولكن الله يهدي من يشاء وتوهم ان هذا الكلام منتقض بهذه الآية
فان الهداية الواقعة في موضعين ههنا بمعنى الايصال بقرينة التخصيص مع ان الهداية في الموضع الثاني
منها متعدية بالى انتهى و وجه الزلة ظاهر فانه لم يقع في القران المجيد الى صراط مستقيم بعد قوله تعالى
ولكن الله يهدي من يشاء حتى ينتقض كلام المص به قوله ولا يتوهم من هذا الكلام اي كلام المص في
حاشية الكشاف الاشتراك اللفظي آه دفع توهم نشأ من ان كلام المص في حاشية الكشاف
يدل على ان الهداية موضوعة لكل واحد من معنى الايصال وارادة الطريق وهذا هو الاشتراك
اللفظي مع انه قد ثبت نفيه بالدليل كما عرفت بان كلام المص انما يدل على تعدد استعمال الهداية
تارة في الايصال اذا كانت متعدية بنفسها الى المفعول الثاني وتارة في ارادة الطريق وهي اذا كانت
متعدية اليه بواسطة حرف الجر لا على تعدد وضعها للمعنيين المذكورين حتى يكون استعمالها فيهما على
طريق الاشتراك اللفظي قوله ولا يتوهم ايضا ان التزام التقييد آه جواب لتوهم آخر يتوهم وروده على ما
مر من كون الدلالة على الموصل معنى حقيقيا للهداية بيان التوهم انه يفهم من حاشية الكشاف

ان فهم الدلالة على الموصل من الهداية انما يكون اذا كانت مقيدة بكلمة اللام او الى والتقييد من امارات
المجاز فيلزم ان يكون دلالة الهداية على الموصل مجازية مع انه قد ثبت من اللغة انها حقيقية و
تقرير الجواب انا لا نسلم ان الهداية مقيدة بحرف الجر وانما هي مقيدة بالمفعول الثاني بواسطة
حرف الجر فهو واسطة للتقييد لا انه قيد لها وان توهم ان الهداية وان لم تكن مقيدة بحرف
الجر لكنها مقيدة بالمفعول الثاني بواسطته والتقييد من امارات المجاز فعاد الاشكال فهو
يدفع بان تقييد الهداية بالمفعول الثاني انما هو من جهة ان المفعول من لوازمها لتوقف فهم
معنى الفعل المتعدي عليه وهذا التقييد ليس من امارات المجاز اذ التقييد الذي هو منها بمعنى ان لا يفهم
المعنى الحاصل بالتقييد اذا ترك التقييد بل يفهم غيره وهو لا يوجد اذ لو ترك المفعول الثاني للهداية
او جعلها نازلة منزلة الغير المتعدي الى المفعول الثاني كما في هداني الله وهدى الله الهادي واما
مع قطع النظر عنه لا يفهم شيء منهما آخر بل انما يفهم منها في الصورة الاولى الدلالة على الموصل وفي الثانية
لم يفهم معنى اصلا وبهذا يندفع ما افاده جدي واستاذ استاذي كمال المحققين المتأخرين قدس سره
بقوله اعلم ان من امارات المجاز عندهم التزام التقييد بمعنى ان لا يفهم ذلك المعنى بدون
التقييد كنور الكفر ونور الايمان وان ترك التقييد يفهم شيء آخر غير ذلك المعنى كمطلق الظلمة
والنور فتوهم التجوز انما يتم اذا ثبت ان المعنى الاول لا يفهم بدون التقييد بل يفهم الثاني
كما يشير اليه قول المص في حاشية الكشاف وزعم المحشي ان التعدي بحرف الجر مقيد بالمفعول
والحرف واسطة في التقييد لغو اما اولا فلان الحرف ان كان واسطة فالتقييد الكائن من
قبيل المذكور فلا بد من المجازية على ما عرفت والا فلا دخل لقوله الحرف واسطة واما ثانيا
فلان الحرف وانما يكون واسطة لتقييد الفعل بالاسم وايصال معناه اليه وهذا هو معنى التقييد
بالحرف الا ان يكون الحرف نفسه منفردا قيدا للفعل فان استعمال الحرف بغير ان يكون وسيلة
الى الاسم لا يصح البتة نعم وصف التخصيص انتهى وبيان الدفع انه ليس التقييد الا التقييد بالمفعول
الثاني الذي هو من مقتضيات الفعل المتعدي الى المفعول الثاني بواسطة حرف الجر وهذا التقييد

ليس من امارات المجاز لعدم صدق تعريف التقييد الذي هو منها عليه انما اورده المحشي
قوله الحرف واسطة في التقييد لزيادة الايضاح بان التعدي بالحرف الى المفعول
الثاني انما هو تقييد بالمفعول الثاني لا الحرف وما قال عمي قدوة المحققين المتاخرين
وتبعه بعض الافاضل من ان لفظ الهداية على ما قال صاحب الكشاف يفهم منه بدون
انضمام الى واللام معنى الايصال مع انضمامهما يفهم منهما الارادة فهذه امارة مجازية فيه
ان كلام صاحب الكشاف لا يدل الا على ان الهداية اذا تعدت بنفسها الى المفعول الثاني
يفهم منها معنى الايصال ولا يدل على انه بدون انضمام الى واللام اليها يفهم منها الايصال
عنه ولا يستلزم عدم الانضمام ان يكون الهداية متعدية بنفسها الى المفعول الثاني لجواز ان
لم يذكر المفعول الثاني اما بناء على جعلها بمنزلة الفعل الغير المتعدي الى المفعول الثاني قوله ثم
نقل الجوهري حيث قال في الصحاح وهديته الطريق والبيت هداية اي عرفته هذه لغة اهل الحجاز
وغيرهم يقول هديته الى الطريق والى الدار حكاها الاخفش انتهى محصل ما قاله الجوهري ان الهداية
ليست الا بمعنى الدلالة على ما يوصل اي الارادة الا انها في لغة الحجاز تتعدى بنفسها وفي غيرها
بالحرف فغرض المحشي من ايراد قول الجوهري اما ايماء الى جواب آخر للتوهم الثاني بعد تسليم
ان التعدي بالحرف تقييد به تقريره ان الهداية بمعنى الدلالة على ما يوصل وانما كانت مقيدة
بالحرف لكن هذا التقييد ليس من امارات المجاز فان الجوهري قد نقل ان الهداية تتعدى
بنفسها الى المفعول الثاني في لغة الحجاز فيقال هديته الطريق ولا ريب ان الهداية في هذا القول
ليست الا بمعنى الارادة فلو كان التقييد بحرف الجر من التقييد الذي هو من امارات المجاز لما
فهم منها في هذا القول معنى الارادة لانك قد عرفت ان التقييد الكذائي عبارة عن ان لا
يفهم المعنى الحاصل للتقييد بدونه واما تعريض على العصام بان حكمه في حاشية الكشاف ان في
كون الهداية متعدية بنفسها الى المفعول الثاني يفهم منها الايصال مخالف للمنقول من الجوهري
فانه يدل على انه يستعمل في لغة الحجاز متعدية بنفسها فيقال هديته الطريق مع انها في هذا القول

ليست الا بمعنى الدلالة على ما يوصل لا الدلالة الموصلة وينبغي ان يعلم انه على كلا الغرضين للمحشي يكون
ذكر قول الجوهري ان الهداية تتعدى بالحرف في غير لغة الحجاز استطراديا اذ لا دخل له في الجواب
والتعريض بل ان محصل كلام الجوهري ان لفظ الهداية مشترك لفظي بين كلا المعنيين فان
اهل الحجاز يستعملونها فيهما مع تعديتها بنفسها الى المفعول الثاني وكذا في لغة غيرهم يستعمل في كلا المعنيين
مع تعديتها الى المفعول الثاني بالحرف عندهم اقول كلامه هذا انما يتم لو ثبت ان لفظ الهداية عند الجوهري
موضوعة للايصال ايضا مع ان كلامه السابق على القول المنقول منه آنفا يدل على خلافه حيث
قال الهدى الرشاد والدلالة يونث ويذكر يقال هداه الله للدين قوله في التفسير الاول
لما يرد على الشارح بانه لو فسر السواء بالوسط كما هو الظاهر حيث قال الجوهري في الصحاح سواء الشيء
وسطه فيكون معنى هدانا سواء الطريق حينئذ هدانا الطريق الذي هو الوسط اي لا ارتفاع
فيه ولا انخفاض فيه لان وسط كل شيء عدله والطريق العدل هو الذي لا يكون فيه ارتفاع ولا انخفاض
لا يلزم التكلفات الثلث كما يلزم في التفسير الاول حيث اريد من السواء الاستواء ثم جعل
الاستواء بمعنى المستوي ثم اضيف الصفة الى موصوفها فلم ترك الشارح ذلك التفسير اشار المحشي الى
دفعه بوجه رابع لكن ثلث منها مبنية على التسليم ان المستوي تفسير للسواء والرابع منها على انه
تفسير للام العهد في الطريق ولهذا افرده عن الثلث الاول بقوله ويحتمل ان يكون آه محصل الوجه
الاول الذي اشار اليه المحشي بقوله فان السواء اما بمعنى المستوي ابتداء او لا نجعل السواء بمعنى الاستواء اولا
ثم نجعل الاستواء بمعنى المستوي واضيف الصفة الى الموصوف حتى يلزم منه التكلفات الثلث بل
نجعل السواء اولا بمعنى المستوي كما فسره صاحب الكشاف في قوله تعالى سواء للسائلين فلا يلزم
ح الا التكلفان وهو جعل السواء بمعنى المستوي ثم اضافة الصفة الى موصوفها لا الثلث فعلى هذا الوجه
يكون المستوي بيانا لمعنى السواء وحاصل الوجه الثاني الذي اومى اليه بقوله ومعنى الاستواء انه
يراد من السواء الاستواء ويعبر عنه بالفارسية براستي شدن ثم يجعل صفة للطريق على المبالغة
على طرز قولهم زيد عدل فيكون تقدير الكلام ح في الاصل الطريق الاستواء فلا يلزم ح الا التكلف

المذكوران في الوجه الاول دون الثلث ويحتمل الوجه الثالث الذي نبه عليه المحشي بقوله او
الوسط انه يراد من السواء الوسط كما فهم المورد فوصف به الطريق كناية من الطريق المستوي لانه لازمه
فلا يلزم ح الا تكلف واحد وهي اضافة الصفة الى موصوفها ولكون قول الش اي الطريق المستوي
بيانا لحاصل معنى سواء الطريق على هذين الوجهين ويحتمل الوجه الرابع الذي اورده بقوله ويحتمل ان يكون
اه ان الطريق المستوي تفسير للطريق الذي وقع في قوله سواء الطريق فالمستوي ح يكون
بيانا للام العهد في الطريق لا تفسير للسواء حتى يلزم منه التكلفات المذكورة فيكون تقدير
الكلام ح هدانا سواء الطريق المستوي والسواء ح اما بمعنى الاستواء او بمعنى الوسط فلم يلزم انه ترك
الشارح تفسير السواء بالوسط لانه دخل في التفسير الاول ولا يلزم منه التكلفات الثلث المذكورة
قوله وفي التفسير الثاني اي قوله والصراط المستقيم وفي هذا القول تلميح الى قوله تعالى اهدنا
الصراط المستقيم قيل ان التفسير الاول بالنظر الى السواء والثاني بالنظر الى الطريق ولا يخفى
فان التفسير الاول ليس تفسيرا بالنظر الى السواء في جميع الاحتمالات الاربع المذكورة كما عرفت
آنفا على ان التفسير الثاني تفسير بالنظر الى مجموع سواء الطريق لا الطريق فقط لانه تبين
ان الصراط تفسير للطريق والمستقيم للسواء قوله اشارة الى ان الطريق المستوي آه اعلم ان الطريق
المستوي والصراط المستقيم اللذين وقعا تفسيرين لسواء الطريق لابد ان يكونا متحدين الحقيقة
والا لم يكونا تفسيرين له والمستقيم لما لم يكن الا واحدا لا تعدد فيه بالجنس ولا النوع لانه عبارة عن
اقصر الخطوط بين الطرفين سواء كان جسما او سطحا او خطا وهو لا يكون الا واحدا فلا يكون
الصراط المستقيم الا طريقا واحدا فيكون الطريق المستوي ح ايضا واحدا والا لانتفى الاتحاد
بينهما فيكون التفسير الثاني ح اشارة الى ان كلا من الطريق المستوي والصراط المستقيم واحد
ومنه يستنبط وجه قول المحشي ان المراد بالاستواء والاستقامة لانه لما ثبت اتحاد المستقيم والمستوي
اللذين هما مشتقان لزم منه اتحاد الاستقامة والاستواء اللذين هما مبدآن لهما لان اتحاد المشتقين
يستلزم اتحاد المبدئين ولهذا يعبر عن الاستقامة ايضا بالفارسية براست شدن فتم اعلم

ان اقتصار المصنف في الحاشية المنهية على تفسير الخط المستقيم حيث قال هو اقصر الخطوط الواصلة
بين النقطتين وليس لاختلاط او احتلال انتهى بلا وجه قوله ويحتمل التفسير الثالث ان المراد بالصراط المستقيم
آه اشارة الى دفع ما اورده السيد ابو الفتح على قول الش المراد بنفس الامر عموما من ان المقصد الحقيقي من جملة نفس الامر
فعد نفس الامر على وجه العموم طريقا غير مناسب انتهى وحاصل الدفع ان الكلام المحدود انما يتم لو كان المقصد الحقيقي نفس الامر
ونحن لا نم لم لا يجوز ان يكون المقصد الحقيقي من نفس الامر يعني مطابق العقائد لا المقصد الاعلى [illegible]
الش والمراد بما يدل عليه انه تفسير لسواء الطريق فينبغي للمحشي ان يجعل تفسيرا رابعا لسواء الطريق ولعله قد جعل الصراط المستقيم
حيث قال ان المراد بالصراط المستقيم مطابق العقائد الحقة عموما فما وجهه قلت لما كان الصراط
المستقيم تفسيرا لسواء الطريق وقريبا بالضمير ارجعه اليه وارجاعه اليه عين ارجاعه الى سواء الطريق لا
يقال لم حمل المحشي نفس الامر على مطابق العقائد الحقة التي لا تكون الا تصديقات مع ان نفس الامر
ما هو اعم منه ومن مقابله لانا نقول ان لفظ نفس الامر مطلق غير مقيد والمطلق اذا اطلق يتبادر الفرد
الكامل وليس الفرد الكامل لنفس الامر الا مطابق العقائد الحقة عموما دون غيره ومن ه يستنبط جواب الايراد
الثاني الذي اورده ذلك المورد من ان الحكم بعموم الهداية على وجه العموم غير صحيح اذ يخرج العلم بالاعتقاد
على تفصيله لكنا الواجب تعميم المراد من مطابق العقائد الحقة مطلق المطابق على طريقة المهملة القدمائية فيخرج
بعض الاحكام المعينة من احوال السموات والارض وما فيهما لا يضر العمومية اذ صدق المهملة لا يقتضي
وجود جميع افراد موضوعها وقد وقع في بعض نسخ الحاشية بدل فرد مطابق مطلق والتفريع ظاهر قوله
والاول اي مطابق العقائد الحقة عموما انسب لانه انسب آه اعلم انه قد اشار المحشي بهذا القول
الى رد ما قال الفاضل اليزدي في وجه الانسبية من حصول البراعة الظاهرة بالنسبة الى فن الكتاب
بان وجه الانسبية هو ما ذكرناه لا ما ذكره لان براعة الاستهلال عندهم عبارة عن اتيان الفاظ
مخصوصة بمقصود الكتاب في الخطبة ومن الظاهر ان سواء الطريق الذي اريد به مطابق العقائد
الحقة عموما ليس كذلك لانه غير مختص بمقصودي الكتاب اي المنطق والكلام لانه يوجد في غيرهما ايضا
قال الش التوفيق جعل الاسباب موافقة للمطلوب سواء كان خيرا او شرا وهذا معناه اللغوي واما معناه العرفي

فيقيل عند بعض المتكلمين الدعوة الى الطاقة وعند بعضهم خلق القدرة على الطاقة وعند بعضهم خلق الطاقة ولهذا
لا يستعمل في العرف والشرع الا في الخير فعلى الاول من المعنى الاخير يكون هذه الفقرة تاكيدا لقوله هدانا سواء الطريق
وعلى الآخرين يكون تاسيسا ان حملت الهداية على الارادة وبالعكس ان حملت على الدلالة الموصلة وقوله لان المقام
يعنى ان هذا المقام مقام الحمد وما كان حمد الحامد بالنعم التى تصل اليه من المحمود اقوى من حمده بالنعم التى لم تصل
منه اليه فينبغى ان يكون لنا متعلقا بالرفيق ليستفاد به وصول النعمة وهى مرافقة التوفيق الى الحامد اى المصنف ليكون
الدفع على وجه الكمال والاقوى هو الاصيل لا على تقدير ان يكون لنا متعلقا بالرفيق دون غيره كما ينبغى عليه الخ
فى شنية بقوله لا يحتمل على ذلك التقدير ان يكون تيقانا لنا او غيرنا كما فى قولهم اعطيت زيدا فرسا [illegible] انتهى
لا فى حيز المضاف اليه آه حاصله ان تقدم ما فى حيز المضاف اليه على المضاف اليه فقط دون المضاف ح
المضاف اليهم فعلى الاول يلزم فصل معمول المضاف اليه بين المضاف والمضاف اليه وعلى الثانى يلزم تقدم
المضاف اليه على المضاف لانه ما تقدم معمول المضاف اليه على المضاف الا بان يتقدم المضاف اليه على المضاف
البتة لاستلزام تقدم المعمول تقدم العامل وكلا الامرين باطلان [illegible] على تقرير المحشى يكون ضمير عليه راجع الى
قول الشارح لامتناع تقدم ما فى حيز المضاف اليه عليه عائدا الى المضاف اليه دون المضاف كما قال الفاضل [illegible]
لانه على هذا يلزم استحالة واحدة فقط وهو تقدم المضاف اليه على المضاف وهذه الاستحالة بعينها الاستحالة الثانية
فى الوجه الثانى فلم يكن ح بين الوجهين فرق الا بحسب اللفظ وهو ان الوجه الاول بالنظر الى خصوص المضاف والمضاف
اليه والثانى بالنظر الى مطلق العامل والمعمول ومن المعنى فلا فرق بين الوجهين اللذين اوردهما الشارح
مساعدة للفظ تعلق لنا برفيق آه الوجه الاول سماه وهو الذى اشار اليه الشارح بقوله لامتناع آه بالنظر الى المضاف
اليه ومعموله ولزوم احدى الاستحالتين لا على التعيين اما الفصل بمعمول المضاف اليه بين المضاف والمضاف اليه او
تقدم المضاف اليه على المضاف كما عرفت والوجه الثانى سماه وهو قوله ولان المعمول آه بالنظر الى مطلق العامل
ومعموله لا بالنظر الى خصوصية المضاف والمضاف اليه ومعموله ان كان العامل مضافا اليه هو رفيق والمعمول
لنا معمولا للمضاف اليه الى لزوم تقدم المضاف اليه على المضاف فقط وتقريره ان المعمول لا يصح تقدمه الا حيث
يصح وقوع عامله فيه فلو تعلق لنا برفيق لكان يصح ان يقع الرفيق موقع لنا الذى هو مقدم على المضاف فيلزم

تقدم المضاف اليه اى الرفيق ح على المضاف اى الخيرة وبحث فيه اما اولا فلانه لا يلزم من تقدم معمول المضاف
اليه على المضاف تقدم المضاف اليه على المضاف بل تقدم المضاف على المضاف اليه بناء على ان المضاف عامل في المضاف اليه
وتقدم المعمول يستلزم تقدم العامل في الجواب منه بوجوه اما اولا فيمنع الاستلزام المذكور كليا فان تقدم
المعمول الى الفعل مع ان يستلزم صحة تقدم عامله لكن لا نم ان صحة تقدم المعمول يستلزم صحة تقدم عامله
لنا وان يستلزم صحة تقدم الرفيق الذى هو عامله البتة لكن صحة تقدم الرفيق لا يستلزم صحة تقدم [illegible] الذى هو عامله
حتى يلزم منه تقدم المضاف على المضاف اليه واما ثانيا فبان تقدم المعمول من حيث انه معمول يلزم تقدم
تقدم العامل من حيث انه لازم فيلزم تقدم المضاف اليه على المضاف بحسب الرتبة واما ثالثا فيمنع
ان المضاف عامل فى المضاف اليه لم يستلزم تقدمه تقدم العامل فيه حرف الجر من او اللام غير بها فالنا
فى الاجوبة وانما العامل انما قيل بعد تسليم ان المضاف عامل فى المضاف اليه من انا لا نم انه اذا تقدم
المضاف اليه على المضاف يلزم [illegible] ان تقدمه يستلزم تقدمه واما ثانيا فلانه لا ريب انه لا
يلزم فى الواقع الا استحالة واحدة وهو تقدم المضاف اليه على المضاف فلا يكون ح بين الوجهين
فرق الا بحسب اللفظ كما لا يخفى قال بعض الاعاظم مد الله ظلاله الظليل لو قرر الوجه الاول ان امتناع تقدم
معمول المضاف اليه على المضاف من ضروريات العربية من غير بناء على لزوم تقدم المضاف اليه على
الذى هو ممتنع وقرر الوجه الثانى بلزوم هذه الاستحالة لظهر الفرق انتهى قال المحشى فى حاشية المنهية
النسخ مختلفة بعضها مع الواو فى قوله ولان ومع اليه فى قوله المضاف اليه وبعضها مع الواو فقط بدون اليه
وبعضها بالعكس وبعضها بدون الواو وبدون اليه والظاهر ان النسخ التى بدون الواو غير صحيحة لان امتناع تقدم
ما فى حيز المضاف والمضاف اليه عليهما من ضروريات العربية لا يحتاج الى البيان انتهى فالتوجيه الذى ذكره
المحشى للفرق بين الوجهين انما هو بالنظر الى النسخة الاولى وقوله فيما وبعضها مع الواو فقط بدون اليه
لامتناع تقدم ما فى حيز المضاف عليه اى المضاف سواء كان معمولا للمضاف او المضاف اليه لان المعمول
لا يتقدم على العامل وقوله فيما وبعضها بالعكس اى بدون الواو فى قوله ولان ومع اليه فى قوله المضاف اليه فيكون ح
قوله لان آه دليلا لقوله لامتناع ويكون ضمير عليه فى قوله المضاف اليه عليه عائدا الى المضاف فالحاصل

ان تقدم ما في حيز المضاف اليه على المضاف ممتنع لان ما في حيز المضاف اليه يكون معمولا له فلو صح تقدم
على المضاف صح تقديم المضاف اليه على المضاف ايضا لاستلزام تقدم المعمول تقدم العامل فانه لا يجوز ان
يعود الى المضاف اليه الا ان تقديم ما في حيز المضاف اليه على المضاف اليه في صورتين احدهما تقديمه على المضاف
وثانيتهما تقديمه على المضاف اليه فقط ومن البين ان الدليل الذي اورده الشارح بقوله لان المعمول آه لا يطبق
الا على امتناع الصورة الاولى دون الثانية كما لا يخفى على من له ادنى لب فلم يتم التقريب الخ ورشحت الدليل
امتناع كلتا الصورتين الذي هو المقصود قوله فيها وبعضها بدون الواو وبدون اليه فيكون العبارة كهذا
لامتناع تقدم ما في حيز المضاف عليه لان المعمول آه وعلى هذه النسخة ايضا يكون قوله لان آه دليلا
للامتناع فالحاصل ان ما في حيز المضاف لا يخلو اما ان يكون معمولا للمضاف او المضاف اليه فلو تقدم
عليه يلزم ان يكون المضاف او المضاف اليه مقدما على المضاف لان المعمول لا يقع الا حيث يصح وقوع
العامل فيه قوله فيها والظاهر آه فعلى النسختين اللتين فيهما حرف الواو وعلى قوله لان يكون قوله لامتناع وقوله
لان دليلين بعدم مساعدة اللفظ تتعلق هنا بالرفيق وعلى النسختين الباقيتين يكون مجموع قوليهما
المذكورين دليلا واحدا عليه قال الشارح اذ يكفيه رائحة من الفعل قال الفاضل التبريزي وذلك لانه
لما كان طالبا للتعلق بالفعل بالذات فيما وجد ادنى ما يصحح استنباط معنى الفعل ولو التزاما عنه وتوسعا
عنه صح ان يعمل فيه ولذا يعمل فيه الجامد باعتبار كونه ملزوما للمشتق نحو اسد على اي صائل قال الشارح
على محاذات ما ذكره المص في المطول في قول صاحب التلخيص وكثيرا ما للاصول مبحثا ان الاصول
متعلق بمحذوف يفسره قوله مبحثا لان معمول المصدر لا يتقدم عليه لانه عند العمل مأول بان مع
الفعل وهو موصول ومعمول الصلة لا يتقدم على الموصول لكونه كتقدم جزء الشيء المرتب الاجزاء
عليه الا الظرف فانه جائز اذا كان المعمول ظرفا او شبهه قال الله تعالى فلما بلغ معه السعي ولا تأخذكم بهما
رأفة ومثل هذا كثير في الكلام والتقدير تكلف وليس كل ما يؤول بشيء حكمه حكم المأول به مع ان الظرف
مما يكفيه رائحة من الفعل قوله وذلك لان الخير آه قد كان المشهور في تقريره في سالف الزمان
ان المطلوب بالخير الذاتي لمفهوم التوفيق بحسب العرف والشرع فلو تعلق هنا بجعل يكون المجعول الغير

المجعول اليه خير رفيق الذي هو ذاتي للتوفيق فيلزم تخلل الجعل بين الذات والذاتي اي بجعل الجاعل الذاتي
للذات وتثبيته لها وهو ممتنع لان جعل الذات عبارة عن جعل الذاتيات فلا يحتاج ثبوتها لها الى جعل
جاعل وبما اتجه عليه انا لا نسلم ان الخير ذاتي لمفهوم التوفيق لم لا يجوز ان يكون حاله حال البصر بالنسبة الى العمى
بان يكون نسبة المطلق الى الخير ذاتية للتوفيق ويكون الخير خارجا عنه ولو سلمناه فباعتبار الخير في مفهوم التوفيق
لا يكون الا من جهة انه صفة المطلق ومن البين انه بهذا الاعتبار لم يقع مجعولا اليه حتى يلزم تخلل الجعل بين الذات
والذاتي وانما وقع مجعولا اليه على انه صفة للتوفيق وهو بهذا الاعتبار لما لم يكن ذاتيا للتوفيق لا شناعة في تخلل
الجعل بينهما وبالجملة ان الخير الذي هو جزء للتوفيق ليس مجعولا اليه والخير الذي هو مجعول اليه ليس ذاتيا له وعلى كل من
التقديرين لا يلزم المجعولية الذاتية على ان المجعول اليه انما هو خير رفيق وهو ليس ذاتيا للتوفيق فلا يلزم مجعولية
الذاتية فان قيل ان الخير مطلق بالنسبة الى خير رفيق فلما وقع خير رفيق مجعولا اليه يقع الخير المطلق ايضا مجعولا
اليه لاستلزام مجعولية المقيد مجعولية المطلق وقد فرض ان الخير المطلق جزء للتوفيق فعاد الاشكال فنقول
فيقال انه على هذا لا يلزم تخلل الجعل بين الشيء وجزءه الا بالعرض وبواسطة المقيد ونحن لا نمنعه فانه يمنع
الجعل المستأنف بينهما عدل عنه الى تقرير آخر وهو ان خير رفيق لازم لماهية التوفيق فلو كان هنا متعلقا
بجعل لزم تخلل الجعل بين الشيء ولازمه وهو ممتنع لانه اذا وجد الذات من الجاعل وجد لازمه البتة ولا يلزم
انفكاك اللازم عن الملزوم فكيف يحتاج ثبوت اللازم للملزوم الى جعل جاعل وانما الاحتياج اليه فيما يكون
فيما يمكن فيه انفكاك المجعول اليه من المجعول دون غيره فالكلام على هذا التقرير في الخير في قول المحشي لان الخير
عوض عن المضاف اليه هو الرفيق فان قلت تقرير كلام المحشي بهذا النمط لا يلائم قوله لامتناع تخلل الجعل
بين الشيء وذاتياته اذ الذاتي يطلق على الجزء دون اللازم قلت لا نم ان الذاتي لا يطلق على اللازم
فان الذاتي له معنيان عندهم احدهما المنسوب الى الذات سواء كان داخلا في الذات وجزء لها او
خارجا غير منفك عنها اي اللازم والآخر ما يكون منسوبا الى الذات بالدخول فقط ومراد المحشي من الذاتي
المعنى الاول دون الثاني قال بعض فخر المحققين المتأخرين بعد فيه نظر فان لوازم الذات ما لا يتخلف
عنها في ظرف ذهنا كان او خارجا كالزوجية بالنسبة الى الاربعة فانها وجدت الاربعة وجدت الزوجية

ولا يكون التوفيق بالنسبة الى خير المرافقة كك فان الكفار يتصورون مفهوم التوفيق وحقيقته ولا يحصل لهم
خير المرافقة وبالجملة ان التوفيق بحسب الوجود الخارجي يستلزم خيرية المرافقة واما بحسب الوجود الذهني فلا
يستلزم اصلا فيكون خيرية المرافقة من لوازم الوجود الخارجي ولوازم الوجود الخارجي مجعولة بالاتفاق تم
انتهى اعلم ان المحقق قدس سره اشار بقوله فافهم الى جواب النظر تقريره ان ما اراد صاحب النظر بقوله فان الكفار
الى آخره ان الكفار يتصورون مفهوم التوفيق ولا يحصل في ذهنهم مفهوم خير المرافقة فمسلم لكن هذا لا ينافي كونه لازما
بينا له بالمعنى الاعم الذي هو عبارة عما يلزم من تصور الملزوم واللازم والنسبة بينهما الجزم باللزوم
اذ لا يلزم من عدم حصول مفهوم خير المرافقة عند تصور مفهوم التوفيق الذي هو ملزوم في الذهن عدم
جزم اللزوم بينهما عند تصورهما مع تصور النسبة التي بينهما بل الجزم به ضروري فانا نعلم قطعا ان من تصور
معنى التوفيق وخير رفيق والنسبة بينهما جزم باللزوم بينهما وانما ينافي لو كان لازما بينا بالمعنى الاخص
الذي هو عبارة عما يلزم من تصور الملزوم وحده تصور اللازم ومراد المحشي من اللازم هو اللازم البين بالمعنى
الاعم دون الاخص ثم ان اراد ان التوفيق وحده في ذهنهم لكن لم يوجد خير المرافقة فمسلم لان العقل حينئذ الى الامكان
لا ينفع فيضان في الوجود الخارجي ايضا يكون كك فكيف يكون خير المرافقة من لوازم الوجود الخارجي
وقيل في دفع المجعولية الذاتية بان المراد انما هو مجعولية ثبوت الذاتي للذات بجعل مستانف سوى الذات
لا جعل نفس الذاتي وثبوته او جعل ثبوته بالعرض فيجوز ان يكون معنى قول المص جعل لنا التوفيق خير رفيق
انه جعل ثبوت الآخر من الاول فتامل وقيل لدفعها بانها انما تستحيل في الماهية الحقيقية دون الاعتبارية
ولا ريب ان ماهية التوفيق اعتبارية فلا شناعة في لزوم المجعولية الذاتية فيها ولا يخفى ما فيه فان الدليل
الذي اقمنا على بطلانها يجري في كل ماهية حقيقية كانت او اعتبارية وبعد بقي اشكال وهو انه اذا
كان على تقدير تعلق لنا بجعل يلزم المجعولية الذاتية التي هي باطلة يكون تعلقه به باطلا فلا وجه لاطلاق
الشر بالركيك على هذا التعلق فانه انما يطلق على القبيح ولا يليق الا على الباطل ويمكن الجواب
عنه بان تصحيح تعلق لنا بجعل ايضا وجها وهو ان يجعل جعل بمعنى خلق وخير رفيق حالا سوى كلا التوفيق
لا مفعولا ثانيا للجعل حتى يلزم المجعولية الذاتية وقيل في الجواب عنه بان الشر ما اراد بالركاكة ههنا المقتضي

بل معناها المجازي هي البطلان ولا يتجاوب بين الاحتمال الى الالتزام تجريد التوفيق عن الخير فلا يكون الخير
على هذا التقدير معتبرا فيه لا من حيث انه ذاتي له ولا من حيث انه لازم له فلا يلزم المجعولية الذاتية
اصلا لا لانه اذا التزم التجريد صح تخلل الجعل بين التوفيق وخير رفيق فلا يلزم محذور اصلا فما وجه
الركاكة لانا نقول ان التجريد غير شائع فلا يليق اخذه وان صح وليس معنى الركاكة الا هذا بل لان
هذا المقام مقام الحمد وفيه يكون المراد من الالفاظ المستعملة فيها هو المعتبر فيها بحسب العرف ولا ريب في
ان الخير مما كان معتبرا في مفهوم التوفيق بحسب العرف فكيف يجرد عنه **قوله** بهذا يظهر حال تعلق
لنا بالتوفيق وبالخير آه هذا دفع سؤال مقدر تقرير السؤال انه لم يتعرض الشارح احتمال تعلق لنا
بالتوفيق والخير وتقرير الدفع انه لما كان حال تعلق لنا بالتوفيق والخير فسادا وصحة يظهر من
حال تعلق لنا بجعل ورفيق لم يتعرض لهما لان تعرضهما يشعر بعرضهما اما الاول فلان الخير لما كان
ذاتيا لمطلق التوفيق يكون ذاتيا للتوفيق المقيد بلنا ايضا فيلزم المجعولية الذاتية على هذا التقدير
ايضا كما يلزم على تقدير تعلقه بجعل واما الثاني فلان الخير وان كان ذاتيا للتوفيق لكن الخير المقيد
بقيد لنا ليس ذاتيا له فلا يلزم المجعولية الذاتية كما لا يلزم على تقدير تعلقه برفيق وبهذا يندفع
ما قال بعض الفضلاء من انه يظهر مما ذكره المحشي امتناع تعلق لنا بالتوفيق وبالخير ايضا لان ثبوت الذات
للذات يكون لنفسها لا لغيرها لان جعل الانسان ناطقا للغير باطل انتهى لانه لا يظهر مما ذكره المحشي
امتناع تعلق لنا بالخير كيف لا ولو تعلق لنا بالخير يكون الخير مقيدا به والخير المقيد ليس ذاتيا للتوفيق
حتى يلزم الشناعة التي ذكرها في تعلقه بالجعل ثم ان ما قال ذلك الفاضل ثانيا من انه لو نظرت
الى الاتصال المعنوي بين المضاف والمضاف اليه بحيث يصير الثاني كالجزء من الاول يظهر ايضا
امتناع تعلقه بالخير فيه ان هذا ادعاء بحت لا ينفع ما لم يثبت من انحاء الاتصال المعنوي بين
المضاف والمضاف اليه يمنع تعلق لفظ بالمضاف دون المضاف اليه مع انه لم يثبت بعد ولو سلم
ان لا امتناع تعلق لنا بالتوفيق والخير ايضا من جهة اللفظ وهو ان معمول المصدر واسم التفضيل
لا يتقدم عليهما نعم بان لنا ظرف والظرف مما يتوسع فيه فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره **قوله** وبهذا ثم

اي يلزم المجعولية الذاتية على تقدير تعلق لنا بجعل فيندفع ما قيل لدفع وجه الركاكة تعلق لنا بجعل الذي
قيل انه لو كان لنا متعلقا بجعل لكان فعل الله سبحانه جعل التوفيق معللا بالغرض لان اللام هي اللام للغرض
مع ان فعل الله تعالى لا يكون معللا بشيء من العلل من ان اللام للانتفاع كما في قوله تعالى جعل لكم
الارض فراشا والسماء بناء وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فيجوز على هذا ان يكون
لنا متعلقا بجعل ويحمل للانتفاع انا لا نجعل وجه الركاكة لزوم كون فعل الله تعالى معللا بالغرض حتى
يقال انه يدفع بان اللام للانتفاع فيجوز ان يكون لنا متعلقا بجعل بل نجعل وجه الركاكة المجعولية الذاتية
وهي يلزم على كل تقدير سواء كان اللام للانتفاع او لا وقد تقرر كلام المحشي بان لزوم المجعولية الذاتية
على تقدير تعلق لنا بجعل فيندفع ما قال جلال الدين لدفع وجه الركاكة التعلق هو انه بهذا التعلق يلزم
خلاف المقصود لان المناسب لمقام الحمد جعله تعالى التوفيق خير رفيق لنا وهو لا يفهم الا اذا كان لنا
متعلقا برفيق بخلاف ما اذا كان متعلقا بجعل فانه لا يقتضي مرافقة التوفيق لنا فيجوز ان يكون لغيرنا
مع ان يلزم فهم المقصود اذا كان لنا متعلقا بجعل ممنوع الا ترى انه قال الله تعالى جعل لكم الارض فراشا
فان الظرف في هذه الآية الكريمة متعلق بجعل مع انه ليس فيه الركاكة وخلاف المقصود وهو كون الارض
فراشا لغيرنا ووجه الاندفاع انا لا نجعل وجه الركاكة ما ذكرتم حتى يمنع مستندا بالآية المذكورة بل وجه الركاكة
هو ما ذكرنا اعني المجعولية الذاتية وهو لا يوجد في الآية اقول الدخل في هذا التقرير بكون اللام للانتفاع
فيلغو قول المحشي يجعل اللام للانتفاع وهذا كما ترى مخالف ظاهر قرينا كلام المحشي فانه لا يلغو اصلا قال الشارح ولك ان
تجعل المصدر آه لا بد علينا اولا من بيان معنى المجاز العقلي الذي ينقسم الى المفرد والمركب ثم بيان ما هو المفهوم
من كلام الشارح المحشي ليتضح المقصود باتم وجه فاعلم ان المجاز العقلي وقد يسمى مجازا حكميا ومجازا في الاثبات
ومجازا في النسبة ايضا عبارة عن اسناد الفعل او معناه الى ملابس له غير ما هو له مع نصب قرينة مانعة
عن ان يكون الاسناد الى ما هو له كزيد عدل ووجه تسمية هذا المجاز بهذه الاسامي ظاهر على اللبيب
والمجاز في المفرد ويقال له المجاز في الطرف ايضا لانه لا يكون الا في طرف الجملة عبارة عن الكلمة المستعملة
في غير ما وضعت له مع نصب قرينة على عدم ارادة المعنى الموضوع له كاطلاق الحمار على الاحمق مجازا

في المركب ويسمى التمثيل ايضا لان فيه تمثيلا وتشبيها عبارة عن اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي
تشبيه التمثيل للمبالغة كما يقال للمتردد في امر اني اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى فشبه صورة تردده
في المبالغة بصورة تردد من قام ليذهب في امر فتارة يريد الذهاب فيقدم رجلا وتارة لا يريد فيؤخر اخرى
فاستعمل الكلام الدال على هذه الصورة في تلك ووجه التشبيه هو الاقدام تارة والاحجام اخرى اذا عرفت هذا
فنقول انه يحتمل ان يعود الضمير في قول الشارح والظاهر انه الى معنى اسم الفاعل ويؤيده ما وقع في بعض النسخ
بدل قوله والظاهر اقول فحاصله ان من فسر الهدى بالهادي لم يرد ترجمته بذلك حتى يكون المجاز
في الطرف فيعري عن المبالغة التي تكون مقصودة في الحمد بل اراد منه بيان حاصل المعنى يعني انه
لو اتى بهذا المعنى من غير تعرض للمبالغة لكان حقه ان يؤتى بالهادي بدل الهدى كذا يفهم من كلام
الفاضل اليزدي ويحتمل ان يعود الى الهدى فيكون قوله والظاهر انه آه توجيها لتفسير آخر للهدى ثم ما ذكر من
الاحتمال الاول مناسبا لنظم الشارح كما هو الظاهر عند من له ذوق سليم اختار المحشي الاحتمال الثاني حيث
نبه بقوله ان هدى ليس بمصدر آه وحاصله ان الهدى ليس مصدرا بمعنى اسم الفاعل بمعنى الهادي حتى
يلزم المجاز في الطرف اي طرف الجملة التي هو الرسول هدى لانه استعمل في غير ما وضع له بل استعمل
بالمصدر المعلوم المطلق على الفاعل اي الرسول على سبيل العينية مبالغة فان صدور الهداية منه لما كان اثرا
كالملابس للهدى الذي هو بمعنى الحاصل اليه بانه عينه فيكون المجاز في النسبة الحملية فيكون كذا في النسبة ايضا
اختار الشارح والمحشي المجاز في النسبة على المجاز في الطرف لان في ذلك الحمل منه افادة المبالغة المبتغاة دون المجاز في الطرف فيكون
الوجه الثاني وهو حمل الهدى بمعنى الحاصل بالمصدر مشتملا على المبالغة الكاملة ظاهرا دون الوجه الاول
قال البعض هو حمل الهدى بمعنى اسم الفاعل ولهذا لم يلتفت الشارح الى حمل الهدى بمعنى اسم المفعول
فان قلت ان في الوجه الثاني ايضا يلزم المجاز في الطرف كما في الاول لان الحاصل بالمصدر ليس معنى
حقيقيا للهدى الحاصل قلت هب لكن المقصود ان الوجه الثاني الذي فيه المجاز في النسبة
ظاهر من الوجه الاول الذي فيه المجاز بالطرف لاشتمال الثاني على المبالغة دون الاول
الا يوجد في الوجه الثاني المجاز اصلا حتى يرد علينا ما قلتم هذا كله على تقدير ان يكون

ارسله العائد الى الرسول وهو الظاهر لان ههنا مقام الحمد للرسول لله فلا يكون الا الصفة من صفاته
وهي لا تحقق الا على تقدير ان يكون الهدى حالا من ضمير مفعول ارسله لا ان يكون حالا من ضمير فاعل ارسله العائد
الى الله تعالى اذ على هذا يكون الهدى صفة لله تعالى دون الرسول المحمود والحمد على الصفة الفضيلة له
لا من كونه معدا بالله تعالى ليس بناسب المحمدة ههنا المقتضية فيه كمال الاعلى اذ هذه الصفة ادنى صفات كمال من
كمالاته **قوله** ويمكن تأييده اي تأييد ان الهدى ليس مصدرا بمعنى اسم الفاعل بان رسول الله كان آه
توضيحه انه لما كان ثمه مقدمتان صادقتان احدهما ان هداية الرسول للخلق انما كانت بعد الارسال
لا حال الارسال والثانية ان اطلاق المشتق على الذي ثبت له مبدأ الاشتقاق في الاستقبال لا في الحال
مجاز بالاتفاق كما قال المحشي في الحاشية المنهية اسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام
المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله من الموصوف كالضارب
لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالحركة والتكلم ونحو ذلك
فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى به كما نحن فيه فمجاز بالاتفاق فلا يقال الضارب لمن لم يصدر عنه
الضرب ولا يضرب ولكنه سيضرب حقيقة بل مجازا انتهى والدليل على كل واحد من هذه المذاهب
مع ماله وما عليه مذكور في كتب الاصول لغرابة المقام لم نذكره ويلزم منهما انه يكون على تقدير اخذ الهدى
بمعنى الهادي اطلاق الهادي عليه حين الارسال الذي يفهم من قوله ارسله مع ان الهداية التي هي مبدأ
الاشتقاق للهادي لم يثبت له حال الارسال بل بعده فهذا الاطلاق لا يكون الا اطلاقا مجازيا
فيكون ثمه مجاز آخر سوى اخذ الهدى بمعنى الهادي وهو لا يناسب مقام الحمد لانه بالاوصاف الكاملة
الثابتة بالفعل اليق وانسب بخلاف ما لو جعل الهدى بمعنى الحاصل بالمصدر فانه ليس فيه الا مجاز واحد
وهو اعتبار تبيين مع الرسول على طريق المبالغة وهي بالاوصاف الثابتة في الاستقبال في مقام الحمد
ابلغ وانسب اذا عرفت هذا يكون الظاهر الاحتمال الثاني لا الاول ثم تنظر ههنا بان حاصل التأييد
ان في الوجه الاول يلزم مجازان احدهما في استعمال الهدى في معنى اسم الفاعل اي الهادي وثانيهما في
استعماله في اطلاق الهادي عليه في الحال مع انه ليس بهاد للخلق الا في الاستقبال دون الحال

فلقائل ان يقول ان هذا انما يلزم لو اخذ التجوز اولا في استعمال الهدى في معنى اسم الفاعل ثم استعماله
في المباشر في الاستقبال ونحن لا ناخذه على هذا النمط بل نجوز الهدى في المباشر في الاستقبال فليس
اذن الا تجوز واحد وهو استعماله فيمن سيهتدي بالقبيل الا ان يخصص التأييد بكون الهدى حالا من
مفعول ارسله بل هو لازم على تقدير كونه حالا من ضمير فاعل ارسله ايضا فان هدايته تعالى بالنسبة
الينا منحصرة في ارسال الرسول ومن المعلوم ان الرسول لا يكون هاديا للخلق الا بعد الارسال لا
حال الارسال فاطلاق الهدى على الله تعالى ايضا حال الارسال مجاز فقد يدفع بان هذا التفصيل انما هو
باعتبار المقام اذ المقام انما هو مقام الحمد للرسول وحده لا يكون الا بان يكون الهدى حالا من ضمير
مفعول ارسله كما عرفت ويمكن ان يقال في وجه التخصيص انه يلزم على تقدير اخذ الهدى بمعنى اسم الفاعل
وجعله حالا من ضمير مفعول ارسله مجازان في جميع الصور دون ما لو جعل حالا من ضمير فاعل ارسله فانه
لا يلزم فيه المجازان الا في صورة دون صورة بيانه انه لو جعل الهدى حالا من ضمير فاعل ارسله يكون المراد به
اسم سواء كان سواه او غيره ومن المعلوم ان الله تعالى هاد للرسول حال الارسال وقبله ايضا فلو اريد المجاز
في الطرف على تقدير ان يراد ان الهدى هو الرسول لم يلزم مجاز آخر وهو في اطلاق الهادي
عليه تعالى لقيام مبدأ فيه حال الارسال وقبله نعم اذا اريد الهدى غير الرسول صلى الله عليه وسلم لزم المجاز
البتة **قوله** وانما جعل الهدى جواب لما اورده المحشي ابو الفتح على الشارح من انه لا وجه لجعل الهدى اسما
للحاصل بالمصدر بل يلائم المجاز في النسبة بل جعله بالمعنى المصدري اظهر وابلغ كما هو المشهور في نحو رجل عدل فحاصل الجواب
وما ورد بانا لا نسلم ان جعل الهدى بالمعنى المصدري اظهر وابلغ في المجاز في النسبة بل في المجاز في الطرف
لان المصدر كثيرا ما يقع على معنى اسم الفاعل بخلاف اسم المصدر فانه لا يقع عليه فلا يكون اللفظ
الا المجاز في النسبة وتبيانه وان كان ذكر لفظ المصدر فقط اظهر في المجاز في الطرف لكن سياق
قوله وما اطلق عليه مبالغة اظهر في المجاز في النسبة لان المبالغة انما يكون فيه دون المجاز في الطرف ثم اعلم انه
انما قال الشارح اسما للحاصل بالمصدر ولم يقل اسما للمصدر لان كمال المبالغة الذي هو انسب في مقام الحمد
انما يكون في الحاصل لانه المعتبر بالمصدر **قوله** السر فيه آه حاصله ان المصدر المعلوم لما كان مجازا من الحق

السائح الصالح للنسبة الى الفاعل وصدوره عنه فتنقل الذهن عنه الى معنى اسم الفاعل المشتق
منه فيصح ان يراد منه تجوزا اما من جهة انه جزء له كما هو عند اهل العربية من ان المشتقات
موضوعة للذات والصفة والنسبة وعند السيد الشريف من انها موضوعة للصفة والنسبة
واما من جهة ان له دخلا في انتزاع المشتق وهو على تقدير ان يكون موضوعا للمعنى البسيط
فينتزعه العقل نظرا الى الوصف القائم به كما هو عند المحشي او من جهة انه عينه كما هو عند الش
بخلاف اسم المصدر فانه لما لم يعتبر فيه الصلاحية للاضافة الى الفاعل لم ينتقل عنه الى معنى
اسم الفاعل ليراد منه تجوزا لعدم تحقق ما هو شرط من العلاقة وفيه ان عدم اعتبار التلبس
بالفاعل في اسم المصدر لا يوجب عدم صحة تجوزه لاسم الفاعل فان معناه قائم بالفاعل في
الواقع فتحقق علاقة الحلول فيصح تجوزه له تجوز الحال للمحل **قال** الشارح اطلق ما فيه غير عليه
اما عائد الى من في قوله من ارسله ان قيل انه حال من ضمير مفعول ارسله او عائد الى الله
تعالى ان قيل انه حال من ضمير فاعل ارسله قال الشارح مصدر مبني للمفعول اي بان يقتدى
به لا يخفى ان الاقتداء لازم فكيف يصح القول بانه مبني للمفعول لانا نقول قد قدر الش
لفظة به بعد الاقتداء فيكون الاقتداء متعديا بالباء فصح القول بانه مبني للمفعول **قوله**
ويمكن جعله مصدرا مبنيا للفاعل في الحاشية المنهية نسخ المتن مختلفة في بعضها تقديم
الاقتداء على الاهتداء وفي بعضها على العكس واكثر نسخ الحاشية وقع على النسخة الاولى
وبعضها على النسخة الثانية وكذا قوله مصدر مبني للمفعول اي بان يقتدى به وقوله يقتدى
به وقوله يتعلق بالاقتداء والنظم للنسخة الاولى انتهى **قوله** فيها والظاهر ان النسخة
الاولى اي تقديم الاقتداء على الاهتداء لان الاهتداء يجب له التنور دون الاقتداء
فانه يكفي له وجود الهادي وكثرة النسخ ايضا مرجحة للنسخة الاولى **قوله** لكن الاول
وهو جعل الاقتداء بتقديره به مصدرا مبنيا للمفعول اولى من جعله مصدرا مبنيا للفاعل
المتكلم بتقديره به اذ المقام مقام الحمد وهو لا يكون الا بصفة حقيقية من صفات المحمود و

ليست الا على التقدير الاول اذ يكون حاصل المعنى ح ان الرسول مقتدى به وهي صفة له من صفاته
صلى الله عليه وسلم دون الثاني فان اقتدائنا به صلى الله عليه وسلم وصف لنا لا له الا بطريق وصف
الشيء بحال متعلقه وهو لا يكون وصفا حقيقيا للشيء فلا يليق فعلى هذا يجب على المحشي ان يقول الصواب
مقام الاولى لان الاولى انما يطلق فيما يكون للطرف المقابل نوع صحة وههنا ليس للثاني صحة من وجه
اذ ليس وصفا يقتضي للمحمود حتى يصح الحمد بازائه لانا نقول ان وصف الشيء بحال المتعلق وان لم
يكن وصفا للشيء حقيقة لكنه يستلزم وصفا حقيقيا للشيء فاقتدائنا به صلى الله عليه وسلم وان لم
يكن وصفا حقيقيا له صلى الله عليه وسلم لكنه يستلزمه وهو كونه مقتدى به فالحمد ليس الا بازائه فيكون
للثاني ايضا صحة لكن لما كان كونه صلى الله عليه وسلم مقتدى يفهم من الاول صراحة دون الثاني
حكم المحشي باولوية الاول وفيه انه لما كان الثاني الذي هو مشتمل على كونه صلى الله عليه وسلم مقتدى
بطريق الكناية التي هي ابلغ من التصريح يكون ذكره اولى من الاول الذي بخلاف ذلك لانه من البين
ان ذكر ما يشتمل على الابلغ اولى من مقابله فان قلت لم ترك المحشي احتمال كون الاقتداء مصدرا مبنيا
للفاعل على صيغة الغائب المعلوم قلت لو حمل الاقتداء على المبني للفاعل على صيغة المعلوم الغائب
فاما ان يجعل صفة له صلى الله عليه وسلم فيكون الرسول ح فاعلا له او للخلق فيكون الخلق فاعلا له وكلاهما
منهما لا يخلو عن الخلل اما الاول فلان كونه عليه السلام هدى يأبى عن هذا التاويل اذ حق الهادي ان
لا يكون مقتديا بالغير بل يكون الغير مقتديا به على انه غير مناسب لحمده صلى الله عليه وسلم واما الثاني
فلان المتكلم مع الغير شامل لجميع الافراد سواء كانت حاضرة او غائبة فذكر المتكلم يستغني عن ذكر الغائب
بالمرة ولم ينعكس الامر ان يذكر صيغة الغائب يدخل المتكلم فيها اهتماما بشان نفسه الاقتداء وقيل
في وجه ترك كون الاقتداء مصدرا مبنيا للفاعل على ان يكون صفة للخلق من انه يلزم على هذا التقدير
حذف الفاعل من غير اقامة شيء مقامه وهو غير جائز وفيه ان هذا غفلة عن تصريح النحاة من ان ذكر الفاعل
في المصدر غير لازم سواء كان مظهرا او مضمرا **قوله** لان اهتدائنا الخ تقريره بعد تمهيد ان المراد من
الاهتداء الذي هو فعل لازم اهتدائنا به صلى الله عليه وسلم انه لو كان به متعلقا بليق لكان معناه ان



ان اهتداءنا لائق به صلى الله عليه وسلم وهذا كما ترى لان الشيء لا يكون لائقا لشيء الا اذا كان صفة راجعة
الى اهتدائنا به صفة لنا لا له لانه كمال لنا لا له ولا يتقرر بان الاهتداء لازم فلو كان متعلقا بيليق
لكان معناه ان الاهتداء لائق به صلى الله عليه وسلم وليس فيه كثير حرج اذا اهتداؤه ادنى كمال له
لان هذا التقرير لا يلائم لعبارة المحشي كما لا يخفى على من له ادنى فهم ولو قيل في وجه عدم تعلق به
بيليق انه لو تعلق به يلزم ان يكون يليق الذي هو خبر للاهتداء متقدما عليه رتبة لان المعمول لا
يقع الا حيث يقع عامله وهو يوجب تقديم الخبر على المبتدأ رتبة وهو كما ترى يعارض بان في صورة
تعلقه بالاهتداء ايضا يلزم خلل وهو تقدم معمول المصدر عليه والجواب بان لفظ به ظرف فيجوز
ما لا يجوز في غيره مشترك فتأمل **قوله** ولو قيل في الاهتداء آه حاصله انه لو قدر لفظ به بعد الاهتداء
ويقال انه مبني للمفعول بمعنى ان يهتدى به او للفاعل المتكلم مع الغير كما سبق في الاقتداء لكان تعلق به بيليق
لا قبالا انه يكون المعنى ح اهتداء الغير به صلى الله عليه وسلم واهتداؤنا به صلى الله عليه وسلم يليق به
قوله لكن الاول اى كون الاهتداء مصدرا مبنيا للمفعول اليق من اخذه مصدرا مبنيا للفاعل المتكلم
مع الغير لانه على الاول يكون الاهتداء صفة حقيقية له دون الثاني الا بطريق وصف الشيء بحال متعلقه
وهو ليس وصفا حقيقيا للشيء حتى يصح الحمل بلا نزاع ويحتمل ان يكون المراد من الاول عدم تعلق به بيليق
ووجه ظهوره هو انه على تقدير تعلقه به يكون المعنى ان اهتداء الغير يليق به صلى الله عليه وسلم ح الى اهتداء
الغير لائق للغير لا له صلى الله عليه وسلم فانه كمال للغير لا له صلى الله عليه وسلم ثم اعلم ان في الاهتداء اسلوب
واجوبته مثل ما مر في قوله ولكن الاول اولى فعليك بالتأمل الصادق ليظهر لك حقيقة الحال وهو
فائدة جليلة يجب التنبيه عليها هو ان حكم المحشي باولوية الاول من الثاني سواء كان في الفقرة الاولى
او الثانية انما هو على تقدير حمل الباء الواقعة في المتن على الصلة دون السببية كما افاده جدي وسيدي واستاذ
استاذي في حاشيته ذيل قول المحشي لكان تعلق به بيليق بقوله لعله اراد بقوله على الحق ما قلنا انه لا
يعتبر التقييد بالظرف اى قوله به كما قيد اولا في الاقتداء ويحمل الباء للسببية فالمعنى على البناء
للفاعل او المفعول نقتدي بسبب النبي عليه السلام او نقتدي بسببه من متبعيه عليه السلام فهذا

وان كان توصيفا بحال المتعلق كما نبه هو لكن لاشعاره زيادة مدحه عليه السلام ومزية رتبته لما فيه
من الاشارة الى انه عليه السلام في رتبة بحيث يقتدى متبعيه ونحن نقتدي بسببه فضلا عن ان نقتدي به
بنفسه صلى الله عليه وسلم صار تعلقه به لائقا والا فلا خفاء فيما نحن فيه من الحزازة وكذا الحال في قوله نقتدي
به على تقدير حمل الباء على السببية وحاصل المعنى نقتدي لاحد من امته بسببه عليه السلام فضلا ان
نقتدي به نفسه ايضا من الاشعار الى مزية رتبته عليه السلام ما ليس في قوله نقتدي به على حمل الباء
للصلة كما لا يخفى على المنصف انتهى **قوله** فان جمع المضاف يفيد العموم والاستغراق فيكون
معنى قول المص صعدوا في معارج الحق انهم صعدوا جميع معارج الحق وهو يستلزم ان يبلغوا اقصاه وتمامه
والا لم يتحقق صعودهم على جميع مراتبه وقس على هذا قوله سعدوا في مناهج الصدق **قوله** بسبب
التصديق اى تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فاللام في التصديق عوض عن المضاف اليه
وكذا في قول المص بالتحقيق **قوله** وهذا ايضا اى قوله بالتصديق يحتمل ان يكون ظرفا مستقرا متعلقا
بمحذوف اى متلبسين بصيغة الجمع فيكون قوله سعدوا في مناهج الصدق بالتصديق جملة واحدة
كما ان قوله بالتحقيق يحتمل ان يكون متعلقا بمحذوف اى متلبسين بصيغة الجمع فيكون قوله و
صعدوا في معارج الحق بالتحقيق جملة واحدة فقول الش هذا الحكم متحقق لا ريب فيه بيان لحاصل
المعنى فان قلت كيف يكون حكم المحشي بان قوله بالتصديق يحتمل ان يكون ظرفا مستقرا صحيحا
فان الاحتمال انما يطلق فيما لم يكن فيه خلل مع ان في هذا الاستقرار خللا كما سيبينه المحشي
بقوله لان السلوك آه قلت لما لم يكن في النظر الجلي خلل في كون التصديق ظرفا مستقرا
حكم باحتماله البتة **قوله** لكنه اى الش لم يتعرض بكون قوله بالتصديق ظرفا مستقرا لاستلزامه خللا وهو
ان السلوك في مناهج الصدق آه تقريره ان السعادة في منهج الصدق عبارة عن سلوك
السالك فيه وهو لا يتصور الا بالتصديق بما جاء به النبي عليه السلام فالتصديق لازم له فلا يجوز
تعلقه بمتلبسين لان التلبس يقتضي الانفكاك وعدم اللزوم فان قيل لو كان ما بينه المحشي موجبا
لعدم تعرض كون التصديق ظرفا مستقرا لم تعرض هو به فقوله انما تعرض به لان التلبس قد يطلق

على اللزوم ايضا ولا يخفى على المتأمل ان ما ذكره المحشي لعدم كون قوله بالتصديق ظرفا مستقرا يجري
مثله في قوله بالتحقيق فان الصعود على معارج الحق لا يتصور بدون التحقيق من الرسول صلى الله عليه
وسلم فالتحقيق لازم له فلا يجوز تعلقه بمتلبسين لان التلبس يقتضي عدم اللزوم فما الوجه في ذكر
الشارح احتمال كون التصديق ظرفا مستقرا دون التصديق مع كونهما سيان في لزوم الاستحالة
ثم اعلم انه يمكن ان يقال ان قوله بالتحقيق ظرف مستقر متعلق بمتلبس بصيغة الواحد على ان يكون خبر المبتدأ
محذوف فالمعنى ان هذا الحكم متلبس بالتحقيق كذا في الحاشية المنهية المنقولة من الشارح المحقق وعلى هذا
ايضا يكون قول الشارح هذا الحكم متحقق لا ريب فيه بيانا لحاصل المعنى فيكون قوله صعدوا في معارج
الحق بالتحقيق ح مشتملا على جملتين احدهما قوله صعدوا في معارج الحق واخرهما قوله بالتحقيق اذ هو في التقدير
هذا الحكم متلبس بالتحقيق ولما لم يتصور في قوله بالتصديق ان يكون ظرفا مستقرا على النهج المذكور اتفاقا في قوله
لانه لا يصح ان يقال هذا الحكم متلبس بالتصديق لم يتعرض الشارح لهذا الاحتمال فيه قوله ثم متلبس اشارة الى نحو ما
اورده الفاضلان السيد ابو الفتح والكبير وهو انه يفهم من قول الشارح في الحاشية المنقولة ان قول المصنف بالتحقيق على تقدير كونه
ظرفا مستقرا يكون متعلقا بمتلبس وهو من افعال الخصوص فكونه ظرفا مستقرا مبني على ما قال السيد السند في حاشية الكشاف
من ان الظرف المستقر ما يكون متعلقه مقدرا سواء كان عاما او خاصا دون ما هو المشهور عند الجمهور
من انه لا بد ان يكون متعلقه مقدرا عاما ولا ينبغي للمحصلين ان يبنوا الكلام على ما هو غير المشهور
عند الجمهور بلا ضرورة داعية اليه ومن البين انها ليست ههنا اذ يمكن تعلقه بمقدر عام كالحصول والثبوت
وحاصل الدفع انا لا نسلم ان التلبس من افعال الخصوص انما هو من افعال العموم اذ العموم عبارة
عما لا يوجد فعل بدونه وهو يصدق على التلبس ايضا كما يصدق على الحصول ونحوه اذ ما من فعل الا وهو
متلبس بالغير والاقل من ان يكون الغير فاعلا فصح استقرار الظرف على طريق الجمهور ايضا ويمكن
الجواب عن الايراد بان الجمهور انما اعتبروا في الظرف المستقر تقدير المتعلق العام اكتفاء باقل ما يتم به
التقدير والا فلو اقتضى المقام تقدير الفعل الخاص يقدر الخاص عندهم نحو زيد من العلماء اي معدود منهم
وح لا خلاف بين الجمهور والسيد السند قال الشارح اشارة الى المرتب الحاضر في الذهن فما الخبر



في المشار اليه لان اشارة المصنفين لا يكون الا الى معقول ويميز الامر بها قوله الالفاظ المرتبة
ومعانيها آه هذا دفع دخل مقدر يرد على قول الشارح اشارة الى المرتب الحاضر في الذهن تقرير الدخل انه ينبغي
ان لا يصح الاشارة العقلية ايضا الى الالفاظ والمعاني المرتبة كما لا يصح الاشارة الحسية اليها بناء على عدم
وجودها في الخارج اذ لا وجود لها في العقل ايضا في آن الاشارة ولا يلزم التفات النفس الى امور متعددة في آن
واحد وحاصل الدفع ان امتناع حضور الاشياء ووجودها في العقل في آن واحد انما هو على التفصيل دون
الاجمال اذ في الاجمال لا يكون الا حضور شيء واحد متحد مع الاشياء المتعددة لا الاشياء متعددة
ولا ريب في تحقق الاجمال ههنا فان الالفاظ المرتبة ومعانيها التي يشار اليها بلفظ هذا حاصلة
في الذهن في آن الاشارة بوجه اجمالي البتة سواء اتحد الوجه معها بالذات او بالعرض وسيجيء
بيانه مشروحا فان قلت كيف يمكن اعتبار الاجمال في الالفاظ المرتبة ومعانيها فان الترتيب
لا يكون الا بحسب الزمان دون الآن بخلاف الاجمال قلت لا نم ان الترتيب لا يكون الا بحسب
الزمان اذ الترتيب عبارة عن التقديم والتاخير وهو قد يكون بحسب الزمان وقد يكون بغيره
وترتيب الالفاظ ومعانيها من القسم الاخير فلا بأس حينئذ لو يلاحظها الذهن بملاحظة واحدة اجمالية
في آن الاشارة ولو سلمنا ان الترتيب فيها بحسب الزمان فنقول ان الترتيب باعتبار الازمنة
السابقة على آن الاشارة فلا ينافي اعتبار الاجمال فيها في آن الاشارة ومما يجب ان يعلم
ان ليس المراد بالوجه المذكور في كلام المحشي ما هو المتعارف منه من كون الوجه عرضيا للشيء لان
طريق حصول الالفاظ والمعاني في الذهن لا ينحصر في الوجه العرضي بل المراد منه ما هو اعم منه
ومن كونه ذاتيا فان كان ذاتيا لها فاما ان يجعل مرآة لملاحظتها يكون العلم بها بالكنه
فيحصل اولا ذاتيات الالفاظ والمعاني من الجنس والفصل اي الحد في الذهن ثم يجعل مرآة
لملاحظتها ويكون هذا الوجه متحدا معها بالذات ومغايرا لها بالاعتبار وان لم يجعل مرآة لملاحظتها
وهو العلم بكنه الشيء فيحصل الالفاظ والمعاني بانفسها في الذهن بالوجه الاجمالي الذي هو متحد
معها بالذات والاعتبار وان كان عرضيا لها فيكون مرآة لملاحظتها فيكون العلم بها

بالوجه فيحصل ح الالفاظ المرتبة ومعانيها بهذا الوجه الاجمالي الذي هو يتحد معها بالاعتبار لا بالذات
وبالجملة يكون الالفاظ المرتبة ومعانيها حاصلة في الذهن حين الاشارة في كل صورة من الصور
المذكورة لكن في الصورة الثانية يكون حصولها بالذات وعلى الصورتين الباقيتين بالعرض
فقول المحشي تتحد ذلك الوجه معها بالذات اشارة الى الصورتين الاوليين وقوله بالعرض اشارة
الى الصورة الثالثة هذا بحسب الجلي من النظر واما النظر الدقيق فيحكم ببطلان الاحتمال الاول
لان الالفاظ وكذا البعض المعاني من مقولة الكيف وبعض المعاني من مقولة الجوهر وبعضها من
مقولة اخرى فليس للالفاظ المرتبة ومعانيها التي هو مشار اليها للفظ هذا جنس ح احد حتى يكون
فصل ح احد ايضا ليكون المركب منهما واحدا واحدا مرآة لملاحظتهما فيكون قول المحشي تتحد ذلك
الوجه معها بالذات ح اشارة الى الصورة الثانية فقط وانما تركنا حديث العلم بوجه الشيء مع ان
المحشي قائل به كما سيبين لان المحشي انما اورد هذا القول لدفع الدخل المذكور الذي يرد على كلام الشارح
وهو غير قائل بالعلم بوجه الشيء فلا يراد من كلامه الا ما يكون موافقا لمذهبه الا يلزم توجيه كلام
القائل بما لا يرضى به قائله **قوله** فالحضور في الذهن آه الذي يفهم من كلام الشارح المرتب الحاضر
في الذهن ان كان عبارة آه الخ قيل ان الحكم في قوله هذا غاية تهذيب الكلام ان كان على المرتب
الحاضر في الذهن وكان المراد بالحضور الحصول فلا معنى لتعميم الحصول بان كان بالذات
او بالعرض لانه لا بد للحكم من حصول بالذات للموضوع كما اختاره الشارح والمحشي ح ان كان على الوجه
الاجمالي فلا معنى للالتفات الى المرتب بالذات كيف وقد تقرر عندهما ان التوجه والالتفات
متعلق اولا وبالذات الى الطبيعة من حيث الاتحاد مع الافراد ويمكن الجواب عنه بعد اختيار
الشق الاخير بان مدار كلام المحشي ليس على ما هو المتقرر عنده وعند الشارح بل على ما هو المشهور
من ان الحكم يكون على الافراد فلا يكون التوجه والالتفات بالذات ح الا الى الافراد دون الطبيعة
وبعد لا يخفى على المستيقظ ما في كلام المحشي من الخلل وهو ان النظم من الفار التي وقعت في قوله فالحضور
في الذهن آه ان هذا القول تفريع على ما سبق من قوله الالفاظ المرتبة ومعانيها حين الاشارة حاصلة

في الذهن آه ويلزم منه ان يكون قوله وان كان عبارة عن التفات الذهن ح ملاحظة آه
داخلا في التفريع لانه وقع خبر القوله فالحضور بسبب عطفه على قوله ان كان عبارة عن الحصول
آه الذي وقع خبر القوله فالحضور وهو يستلزم ان يكون ارادة الالتفات من الحضور متفرعا
على الحصول في الذهن ح هو كما ترى فالاولى للمحشي ان يقدم قوله فالحضور الى قوله وبالعرض على
قوله الالفاظ المرتبة ليكون متفرعا على القول الذي اورده المحشي من الشارح المرتب الحاضر في
الذهن آه وما ورد للفظ لان على قوله الالفاظ المرتبة آه ليكون دليلا لقوله فالحضور آه **قوله**
فهو اعم من ان يكون بالذات هذا على تقدير العلم بكنه الشيء **قوله** او بالعرض ح هو على تقدير
العلم بالكنه او الوجه وهذا بحسب الجلي من النظر واما بحسب النظر الدقيق فعلى تقدير العلم بالوجه فقط
كما عرفت **قوله** لان في علم الشيء بالوجه آه اعلم ان المراد بالوجه آه ايضا اعم من ان يكون
ذاتيا كما في العلم بالكنه او عرضيا كما في العلم بالوجه لا يقال التعليل الذي اورده لكون ذي الوجه
ملتفتا اليه للذهن بالذات انما يجري في العلم بالكنه او الوجه دون العلم بكنه الشيء مع ان
الكلام ح في مطلق العلم اي علم كان فيجب على المحشي ان يذكر دليلا على الادعاء بحيث يشتمل
جميع انحاء العلم لانا نقول لما كان كون التفات الذهن الى الشيء في العلم بكنه الشيء وهو
الذي يحصل بنفسه في الذهن دون كونه مرآة لشيء آخر بينا ترك تعليله في العلم بالكنه والكنه
خفاء علل فيهما لاثبات ما ادعاه من كون ذي الوجه ملتفتا اليه للذهن بقوله هذا **قوله**
فالاشارة اي الاشارة بلفظ هذا الى الالفاظ المرتبة ومعانيها اشارة عقلية تفريع على ما سبق من
حضور الالفاظ المرتبة ومعانيها في الذهن بوجه اجمالي ومحصل الكلام انه لا يصلح للاشارة
الا الالفاظ المرتبة ومعانيها لا سيما من الامور العينية فضلا من كونهما محسوستين انما
هما من الموجودات العقلية فلا يصح الاشارة ههنا الا الاشارة العقلية وهو تعيين العقل شيئا
بدون معونة الحس فالالفاظ المرتبة ومعانيها حاضرة عند العقل على وجه التعيين بلا اعانة الحس
وبهذا القدر وان تم المطلوب من كون الالفاظ والمعاني المرتبين الحاضرتين في الذهن مشارا اليهما

للفظ هذا اشارة عقلية لكن لما كان الحضور عبارة عن التفات الذهن اليه والحصول في الذهن
كما سبق من المحشي اشار الى تقرير اثبات المطلوب على كلا التقديرين اما الى الاول فبقوله وهو يقتضي آه
حاصله ان الاشارة العقلية الى الشيء تقتضي توجه العقل والتفاته اليه بالذات وهو متحقق فيما نحن
فيه فان المرتب في الذهن من الالفاظ والمعاني يتوجه العقل ويلتفت اليه على وجه التعيين من دون
معونة الحس فيكون الاشارة اليهما اشارة عقلية واما الى الثاني فبقوله وحصول صورته منه آه
حاصله ان الاشارة العقلية الى الشيء تقتضي حصول صورة الشيء في الذهن بالذات وهو متحقق
فيما نحن فيه لان الالفاظ والمعاني اذا تصورت بوجه اجمالي حصلت في العقل على وجه التعيين
بلا اعانة الحواس ويكون الوجه الاجمالي الذي هو صورتها حاصلا في الذهن بالذات سواء
كان متحدا معها بالذات او بالعرض فيكون الاشارة اليها اشارة عقلية لا محالة فاستعمال
صيغة الاشارة الحسية وهي لفظة هذا الموضوعة للمشار اليه المحسوس بالحس الظاهر كما هو المشهور
على طريق التجوز بتصيير غير المحسوس الموجود في الخارج كالمحسوس بالحس الظاهر تنبيها على ظهوره او
اشارة الى فطانة السامع **قوله** حصول صورة منه اي من ذلك الشيء **قوله** وتخييل الاشارة
الحسية آه لخيل الفاضل محمد يوسف الكوسج القراباغي في حاشيته المتعلقة على الحاشية الجلالية
تقريره ان الاشارة الى الالفاظ والمعاني المرتبتين لا يبعد ان تكون اشارة حسية لانها حاصلة
في الخيال فتكون حالة فيه وهو حال في الدماغ المتحيز بالذات اي ذات مكان بالذات لان
الخيال عبارة عن قوة مودعة في مؤخر التجويف الاول من الدماغ فيكون تلك الالفاظ
والمعاني ايضا متحيزة لان ما يحل فيما يحل في المتحيز بالذات يكون متحيزا واذا كانت متحيزة تكون
قابلة للاشارة الحسية لان مدارها على كون المشار اليه متحيزا فان قلت ان الحيز عندهم
عبارة عما يمتاز به الجسم في الاشارة الحسية وهو شامل للمكان الذي هو عبارة عن السطح الباطن الحاوي
المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فيتحقق في جميع الاجسام سوى الفلك الاطلس وللوضع
ايضا فتفسير التحيز بذات المكان تفسير بالاخص وهو غير جائز عندهم قلت لانم ان تفسير التحيز

بذات المكان تفسير بالاخص لانه تفسير للتحيز مع لام العهد الخارجي الماخوذ فيه المراد منه الدماغ
المتحيز حتى يكون تفسيرا بالاخص **قوله** تخييل فلك ان تحصيل جواب عن التخييل المذكور بمنع ان
مدار الاشارة الحسية على التحيز لانها عبارة اما عن تمييز الشيء وتعيينه بمعونة الحس ومن ثم قيل
وهو الامتداد الموهوم الآخذ من المشير المنتهي الى المشار اليه وعلى كل تقدير يستدعي ان يكون
المشار اليه موجودا في الخارج فيكون مدارها هو هذا لا التحيز ومن البين ان كلا من الالفاظ
والمعاني ليس موجودا في الخارج عند المشير فلا يشار اليهما اشارة حسية لفقد مدارها وان كانت
متحيزة فقوله يعني لا محالة يتعلق بكلا معنيي الاشارة الحسية لا بالثاني فقط حتى يتكلف لدفع
عدم تعرض المحشي لنفي المعنى الاول للاشارة الحسية ان المعنى الثاني لما كان حاصلا
للمعنى الاول لم يتعرض لانتفاء المعنى الاول لان انتفاء الحاصل يستلزم انتفاء ذي الحاصل
لا يقال كيف يصح تفسير الاشارة بالامتداد مع ان الاشارة فعل المشير والامتداد ليس فعله لانا نقول
هذا التفسير مبني على ان المراد من الاشارة حاصل المصدر وقرينة تم لما يرد على المحشي بان للاشارة
معنى ثالثا كما صرح به في حاشيته على شرح المواقف وهو تعيين الشيء بالحس بانه ههنا او هناك
فلم اكتفى ههنا على ذكر نفي الاولين وترك ذكر نفي الثالث اجاب عنه في نهيته حيث قال
فيما ذكر في حاشية شرح المواقف للاشارة ثلث معان واكتفاء ههنا بالاثنين لان نفي الاعم
يستلزم نفي الاخص انتهى محصله ان المعنى الاول والثاني لما كانا اعمين من الثالث لانهما
مطلقان دون الثالث فانه مقيد بقيد ههنا وهناك اكتفى على ذكر نفي الاولين وترك ذكر
نفي الثالث لان انتفاء الاعم يستلزم انتفاء الاخص وقد يجاب عن التخييل المذكور بانا لانم
ان الالفاظ والمعاني حاصلة في الخيال لانها كلية لتكثرها بتكثر اللافظين والمدركين
والمدرك للكلي عندهم انما هو العقل لا الخيال **قوله** ولعلك تتفطن مما ذكرنا من قوله الالفاظ
المرتبة الى قوله تتحد ذلك الوجه ان معاني الالفاظ لا يلزم حين استعمالها فيهما ان تكون
حاصلة في الذهن بالذات لان من الالفاظ لفظ هذا ومعناه المشار اليه ليس الا الالفاظ

والمعاني المرتبتان وهما ليستا حاصلتين بالذات في الذهن بل
بوجه اجمالي لا يذهب عليك ان سوق نظم المحشي يدل على ان مطلوبه عدم حصول المعاني الحقيقية
للالفاظ في الذهن بالذات حين الاستعمال وهو لا يتفطن مما سبق انما يتفطن منه عدم حصول الالفاظ
المرتبة ومعانيها التي هي معنى مجازي للفظ فيها في الذهن بالذات فلم يتم التقريب وايضا ان
الحكم بعدم حصول الالفاظ والمعاني في الذهن بالذات مطلقا غير صحيح لانه لو كان علما بكنه
الشئ يكون حصوله بالذات لا محالة **قوله** كما انها اي معاني الالفاظ حين وضع الواضع
لا يلزم ان تكون حاصلة في الذهن بالذات اذ حصولها بالوجه الاجمالي يكفي للوضع الا
ترى الى الوضع العام والموضوع له الخاص فان الموضوع له فيه المعاني الكثيرة الحاصلة في الذهن بوجه
اجمالي كلي يكون مرآة لها **قوله** فالقول آه تفريع على قوله كما انها الخ لا بد لنا ان نبين اولا كيفية
الخلاف والنزاع بين الفريقين اي القائلين بوضع الالفاظ للصور الذهنية والقائلين بوضعها
للاعيان الخارجية حتى يتبين حاصل كلام المحشي الراد على الفريقين باحسن وجه فاعلم انه قيل منشأ الخلاف
بين الفريقين عند البعض بعد اتفاقهم على انه لا بد ان يكون الموضوع له حين الوضع معلوما بالذات
ان المعلوم بالذات عند الشيخين ابي النصر الفارابي وابي علي بن سينا ومن تبعهما الصور الذهنية
فقالوا ان الالفاظ موضوعة بازائها وعند غيرهم الاعيان الخارجية فقالوا بوضعها لها وعند البعض
بعد الاتفاق على انه لا بد ان يكون الموضوع له حين الوضع ملتفتا اليه بالذات ان الملتفت اليه
بالذات عند الفريق الاول لا يكون الا ما يكون حاصلا في الذهن بالذات فقالوا بوضع الالفاظ
بازاء ما هو حاصل في الذهن اي الصورة الذهنية وعند الفريق الثاني الاعيان الخارجية لان ما يكون
حاصلا في الذهن يكون مرآة لها فلا يكون الملتفت اليه الا الاعيان الخارجية لا الصور الذهنية
فقالوا بوضع الالفاظ بازاء الاعيان الخارجية ولا يخفى ان في كلا المبنى عليهما من الخلل اما في الاول فبان
مرادكم من المعلوم بالذات اما الحاصل في الذهن بالذات فيلزم ح ان يكون الموضوع له حاصلا
بالذات في الذهن وقد عرفت ما فيه على ان هذا لا يتحقق عند من يقول بوضع الالفاظ للاعيان

الخارجية فانها ليست حاصلة في الذهن بالذات قطعا واما الملتفت اليه بالذات فلا يكون الصور الذهنية
ح موضوعة لها الالفاظ لانها ليست ملتفتة اليها بالذات بل هي مرآة للاعيان الخارجية فتكون هي
الملتفتة اليها بالذات فتكون هي موضوعة لها الالفاظ دون الصور الذهنية واما في الثاني فنمنع ان الملتفت
اليه بالذات لا يكون الا ما هو حاصل في الذهن بالذات فالاولى ان يقال ان النزاع بين الفريقين
نزاع لفظي فان الفريق الاول يزعم انه لا بد ان يكون الموضوع له حين الوضع حاصلا في ذهن
الواضع بالذات والفريق الثاني يزعم انه لا بد ان يكون الموضوع له حين وضع الواضع ملتفتا
اليه للواضع بالذات فان كان الاول حقا يكون وضع الالفاظ بازاء ما هو حاصل في الذهن بالذات
وهي الصور الذهنية وان كان الثاني حقا يكون وضعها للاعيان الخارجية لانها الملتفتة اليها
بالذات والصورة الذهنية انما هي مرآة لها اذا عرفت هذا فاعلم ان المحشي اشار الى رد مذهب الفريق
الاول بقوله فالقول آه حاصله انه لما ثبت مما سبق انه لا يلزم حين الوضع حصول المعنى الموضوع
له في الذهن بالذات فالقول بوضع الالفاظ للصور الذهنية غير صحيح لولا التاويل لان وضع الالفاظ
لها انما هو من جهة انه لا بد للموضوع من حصول الموضوع له في الذهن بالذات وهو لا يوجد الا في الصور
الذهنية التي هي عبارة عن الشئ المقترن بالعوارض الذهنية فاذا بطل المناط بطل ما هو منوط عليه
على ان الطبائع من حيث هي هي ايضا حاصلة في الذهن بالذات فينبغي ان يكون موضوعة لها
الالفاظ الا ان يراد بالحصول المعتبر في الموضوع له الحصول الشخصي لكن يرد على الفريق الاول ان
الالفاظ لو كانت موضوعة للصور الذهنية لكان اطلاقها على الامور الموجودة في الخارج مجازا كالاطلاق
اسم الباري تعالى واسماء الجزئيات المادية على ذواتها ونحوها كما ترى قال المحشي في الحاشية القديمة
التاويل ان يقال ان المراد بالصورة الذهنية ماهية الشئ من حيث هي اطلاق الصورة الذهنية على
الماهية من حيث هي شائع انتهى ووجه اطلاق الصورة الذهنية على الماهية من حيث هي ان الماهية من حيث هي
من شانها الحصول في الذهن بالذات اذ تعلق العلم بها واول الى ومذهب الفريق الثاني مردود كما ان القول
بوضعها للاعيان الخارجية لكن في حاشية الحاشية ذهب اكثر المحققين كالمحقق التفتازاني الى ان الالفاظ موضوعة

للصور الذهنية وذهب كثير من المتأخرين الى انها موضوعة للاعيان الخارجية ولا يخفى ان هذا القول ظاهر البطلان لان كثيرا من معاني الالفاظ ليست موجودة في الخارج وليس في وضع الالفاظ لها فائدة ولان الموضوع له يجب ان يكون معلوما بالذات والعين الخارجي معلوم بالعرض لا بالذات والا انتفى العلم بانتفائه فيصرف هذا القول عن الظاهر بان المراد بالعين الخارجي نفس الشيء مع قطع النظر عن كونه موجودا في الذهن انتهى **قوله** فيها ذهب اكثر المحققين الى ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية وقد عرفت ماله وعليه فتذكره **قوله** فيها ولا يخفى ان هذا القول الخ حاصله ان كثيرا من معاني الالفاظ يكون من الامور الانتزاعية لا وجود لها في الخارج اصلا كالفوقية والتحتية وغير ذلك فكيف يصح القول بان الالفاظ موضوعة بازاء الاعيان الخارجية **قوله** فيها وليس في وضع الالفاظ تفاوت الخ جواب سؤال مقدر تقرير السؤال ان دليلكم على بطلان القول بوضع الالفاظ للاعيان الخارجية بان كثيرا من معاني الالفاظ ليس موجودا في الخارج فكيف يصح وضعها بازائها غير تام فان من يقول بوضع الالفاظ للاعيان الخارجية يجوز ان يكون مراده ان بعض الالفاظ موضوع بازائها دون كلها فلا يضر عدم كون بعض المعاني في الخارج بوضع الالفاظ وتقرير الجواب ان وضع الالفاظ لما كان عبارة عن جعل الجاعل اللفظ بازاء المعنى بحيث اذا علم ان اللفظ موضوع لذلك المعنى فهم منه ذلك لم يجز ان يكون مراد القائلين بوضع الالفاظ للاعيان الخارجية ان بعضها موضوع بازائها اذ من البين انه لا دخل في العلم المذكور لكون المعاني بخصوصية حصولها الذهني او الخارجي موضوعة لها الالفاظ لان المقصود من وضع الالفاظ ليس الا افادة ما في الضمير وهي تحصل من المعاني المطلقة ومثل هذا السؤال والجواب يرد على القائلين بوضع الالفاظ للصور الذهنية فالحق ان الالفاظ موضوعة لنفس الاشياء مع قطع النظر عن كونها موجودة في الذهن او الخارج فالالفاظ التي لا تستعمل الا في الصور الذهنية كالجنسية والفصلية والالفاظ التي لا تستعمل الا في الاعيان الخارجية كاسماء الاشارات ايضا انما وضعت لنفس الاشياء وان اختلج في صدرك ان الصورة الذهنية عبارة عن الشيء من حيث انه موجود في الذهن والعين الخارجي عبارة عنه من حيث انه موجود في الخارج فالظاهر منه ان الالفاظ الكذائية موضوعة

للاشياء مع الحيثية المذكورة لا الشيء من حيث هو فادفعه بان الظهور المذكور انما يكون لو كانت الحيثية المذكورة معتبرة في الملحوظ ونحن نمنعه فان الحيثية المذكورة انما اعتبرت في اللحاظ فقط فلم تكن الالفاظ المذكورة موضوعة الا لنفس الحيثيات اي الشيء من حيث هو الا ان الواضع قد لاحظ حين وضع الالفاظ المذكورة للمعاني الحيثية المذكورة وبهذا يستنبط اندفاع ما يخدش الحق المذكور من وضع الاعلام الشخصية فانها لو كانت موضوعة لنفس الشيء يلزم ان يصح اطلاق زيد ان الذي هو موضوع لنفس الانسان على عمرو لانه ايضا انسان ووجه الاستنباط ظاهر فان الاعلام الشخصية وان كانت موضوعة لنفس الشيء لكن يعتبر فيها الحيثية التقييدية اي التشخص عند الوضع في اللحاظ ومن المعلوم ان تشخص كل فرد من افراد الماهية يكون مغاير التشخص فرد آخر منها وبناء على هذا لا يصح اطلاق زيد ان الذي هو موضوع لنفس الانسان على عمرو ان الذي هو موضوع لنفس الانسان ايضا لاختلاف تشخصهما الذي هو معتبر عند الواضع حين الوضع **قوله** فيها ولان الموضوع له يجب ان يكون آه اعلم انه لما كان مناط الوضع عند القائلين بوضع الالفاظ للاعيان الخارجية كون الموضوع له ملتفتا اليه بالذات والملتفت اليه بالذات ليس الا الاعيان الخارجية لان الصورة الذهنية لا يلتفت اليها الا انها مرآة لها حكموا بان الالفاظ موضوعة للاعيان الخارجية ودفعه المحشي بقوله لان الموضوع له آه يعني انا لا نسلم ان مناط الوضع كون الموضوع له ملتفتا اليه بالذات انما مناطه ان يكون معلوما بالذات اي حاصلا في الذهن بالذات واذا بطل المناط بطل ما هو منوط عليه ولا يخفى ما فيه فانك قد عرفت ان الموضوع له لا يجب ان يكون عين الوضع حاصلا بالذات في الذهن **قوله** فيها والا انتفى العلم بانتفائه اي بانتفاء العين الخارجي يعني انه لو لم يكن العين الخارجي معلوما بالعرض بل بالذات يكون متحدا مع العلم اتحادا ذاتيا كما هو المقرر عندهم فبانتفائه ينتفي العلم البتة بناء على الاتحاد مع انه كثيرا ما ينتفي العين الخارجي ويبقى العلم كما كان **قوله** فيها فيصرف هذا القول عن الظاهر بان المراد بالعين الخارجي آه فالعين كناية عن نفس الشيء والخارجي كناية عن قطع النظر

عن كونه موجودا في الذهن فانه لما قطع النظر عن كونه موجودا في الذهن صار خارجا عنه
قال الشارح اذ لا حضور للالفاظ المرتبة ولا لمعانيها في الخارج لا بانفرادها ولا بتركيبها
قوله اراد بالحضور في الخارج الوجود في الخارج عند المشير حاصله ان ليس مراد الشارح من الحضور
الواقع في قوله اذ لا حضور آه ان لا حضور للالفاظ ومعانيها في الخارج اصلا انما مراده منه ان لا
وجود لهما في الخارج حين اشارة المشير فلا ايراد انه على تقدير كون وضع الديباجة بعد تصنيف
الكتاب لو كان الكتاب عبارة عن الالفاظ يكون الاشارة اليها اشارة الى الحاضر في
الخارج لان الالفاظ موجودة فيه في مجموع ازمنة اجزائها البتة فكيف يصح قول الشارح فيما قبل آه
متفرعا على عدم حضور الالفاظ المرتبة في الخارج لان الالفاظ وان كانت موجودة في الخارج في مجموع
ازمنة اجزائها لكن لا يكفي هذا الوجود للاشارة اليها بلفظ هذا لانه لا بد لهذه الاشارة
ان يكون المشار اليه موجودا في الخارج حين الاشارة والالفاظ لما لم تكن موجودة بهذا الوجود
لعدم قرارها لم يصح ان تكون مشارة اليها بلفظ هذا قوله بناء آه هذا دليل على وجود الالفاظ
في الخارج في مجموع ازمنة اجزائها حاصله ان العدم اللاحق الزماني اعني عدم الشيء الزماني بعد وجوده
ليس عدما حقيقيا اى عدما في الواقع بحيث لا يكون له وجود اصلا اذ لو كان كذلك يلزم
اجتماع النقيضين لتحقق وجوده في زمانه البتة انما هو العدم الاضافي بالنسبة الى زمانه
اللاحق اى ليس له وجود في الزمان الذي بعد هذا العدم وكذا الحال في العدم
السابق الزماني عند بعض الفلاسفة قوله مع ان الكلام آه جواب آخر للايراد المذكور
حاصله ان كلام الشارح مبني على ما هو المشهور بين الجمهور القائلين بحدوث العالم من ان الاعدام
اللاحقة والسابقة للزمانيات اعدام بحسب الحقيقة والواقع فاذا لحقت الالفاظ الكتاب
اعدام بعد التصنيف عدمت بالكلية فلا يكون لها وجود اصلا فكيف يصح الاشارة اليها
بلفظ هذا لا على ما هو المشهور بين القائلين بقدم العالم من ان عدم الزمانيات ليس عدما حقيقيا
بل هو غيبوبة زمانية قال الشارح ولا يخفى انه لا يناسب هذا المقام للاخبار عنه بغاية تهذيب

الكلام لان غاية تهذيب الكلام تشتمل على الكلام وهو ما كان عبارة من الالفاظ والمعاني
اللذين لا يحملان على النقوش لا يحمل عليهما ما هو مشتمل عليه فلا يناسب الاخبار به عن هذا
فيندفع ما قد يتوهم من ان الالفاظ المرتبة ومعانيها حضرا من الحضور الخارجي باعتبار وجود
الدال عليها اى النقوش في الخارج وهذا الحضور وان كان حضورا حكميا لكنه يكفي للاشارة
الخارجية لان مرادهم من الخارج في قولهم ان لفظ هذا موضوع للمشار اليه الموجود في الخارج
اعم من ان يكون خارجا حقيقة او حكما وتقرير الدفع ان هذا الحضور الحكمي الغير لا يناسب الاخبار
عنه بغاية تهذيب الكلام قال الفاضل اليزدي يجوز ان يكون الغاية بمعنى الفائدة والثمرة اى
هذا ثمرة تهذيب الكلام ولا يخفى جواز حمله على النقوش الكتابية وهذا الحمل تكلف على تكلف
قوله وايضا لا شك آه دليل آخر لابطال ان يكون لفظ هذا اشارة الى النقوش قوله
ومن البين ان قصدها اى قصد المصنف لم يتعلق بالنقوش لان قصده بالتصنيف انما يكون
التعليم وهو لا يحصل الا بالالفاظ الدالة على المعاني المخصوصة دون النقوش قوله الا ان
يقال هذا من قبيل ذكر الدال آه لكن لا بطريق المجاز لانه على هذا يكون لفظ هذا مستعملا في مدلولات
النقوش لا النقوش والا يلزم اجتماع المعنى الحقيقي والمجازي في استعمال واحد مع ان الكلام
كان في استعماله في النقوش بل بطريق الكناية بان اريد بلفظ هذا النقوش وحكم عليها باعتبار
ثم ينتقل منها الى مدلولاتها قوله وهذا اى ما ذكر ان قصد المصنف لم يتعلق بالنقوش نظير ان
اسماء الكتب آه حاصله ان قصد المصنفين الواضعين لتسمية الكتاب مما لم يتعلق الا بالالفاظ
والمعاني دون النقوش لا وحدها ولا مع غيرها فيكون اسامي الكتب موضوعة بازاء الالفاظ والمعاني
دون النقوش لان التسمية انما تكون بازاء ما هو المقصود دون غيره قوله اللهم الا ان يكون
من قبيل مجموع المخطوط اى شكل خطوط صناعة الكتابة على ان يكون اللام في المخطوط عوضا
عن المضاف اليه فالحاصل ان اسامي الكتب ليست موضوعة بازاء النقوش في وقت من
الاوقات الا وقت ان يقال ان حال النقوش الكتابية المخصوصة كحال جميع النقوش الخطية

من خطوط ثقات صناعة الكتابة لعبرن وليعنا وبكتابة مثل هذه النقوش فى الصفار والجلار
فانه يصح القول ح بان اسامى الكتب موضوعة بازاء النقوش الكتابية المخصوصة كما وضع
اسم الخطوط صناعة الكتابية لكن لما لم يكن تدوين النقوش قصد المصنفين الواضعين للتسمية
الكتب حتى يقال ان اسامى الكتب موضوعة بازاء النقوش المخصوصة اشار المحشى بلفظ اللهم
الا الى ضعف هذا القول قال الشارح الا ان يحمل آه اى الاخبار عنه بغاية تهذيب الكلام على
المجاز التسمية للمعبر بصيغة اسم المفعول فان المعبر بصيغة اسم الفاعل هو المعنى اللائق بقيد التجوز
الموضوع فان النقوش موضوعة للالفاظ والمعانى والحاصل ان تسمية النقوش التى هى معبرة
بغاية تهذيب الكلام التى هى اسم للالفاظ والمعانى المخصوصة اللتين هما معبر عنهما قوله وهذا
الاخبار اى اخبار النقوش المرادة من لفظ هذا بغاية تهذيب الكلام يدل على انها وصف للنقوش
توصيفا للمعبر بوصف المعبر عنه فان غاية تهذيب الكلام صفة للالفاظ والمعانى المعبرة عنهما اولا
وبالذات وبواسطتهما للنقوش التى هى المعبرة وكذا يدل على انها اسم للنقوش تسمية للمعبر
المعبر عنه وان كانت هذه الدلالة بطريق الاشارة لان المقصود ليس الا توصيف الكتاب
لا التسمية يدل عليه ايراد الاوصاف الاخر منها قضية متتالية من قوله وتقريب المرام وجعلية تبقر
الى غير ذلك قال بعض الاعاظم ان فى هذه الدلالة بطريق الاشارة خفاء فان اللفظ استعمل
فى معناه الوصفى وليست التسمية من اللوازم التى ينتقل بها اليه قوله فالمجاز بالنظر الى الاول
اى الوصف مجاز عقلى آه تفريع على قوله يدل على الوصف والتسمية فالحاصل انه لما كان الاخبار
المذكور يدل على الوصف والمدح وهو بالمبالغة اليق ناسب ان يرادة مجاز عقلا لتحقق المبالغة
فيه دون المجاز اللغوى فيكون معنى قوله هذا غاية تهذيب الكلام ح ان هذه النقوش عين غاية
تهذيب الكلام فلا يتجه انه يمكن المجاز اللغوى فى هذه الصورة ايضا فلم ترك المحشى ذكره لانه انما
تركه باعتبار انه لا يناسب مقام المدح لا لانه لا يمكن اعتباره قوله وبالنظر الى الثانى اى
التسمية مجاز لغوى فيكون معنى قوله هذا غاية تهذيب الكلام ان هذه النقوش مسماة بغاية

تهذيب الكلام ولا يخفى ما فيه فانه على هذا التقدير لم يتحقق المجاز فى غاية تهذيب الكلام لانها
باقية على معناها فان قلت ان المحشى اراد ههنا بالمجاز اللغوى ما هو من جانب الموضوع فيجوز فى
النقوش التى هى معنى لفظ هذا الموضوع بان يراد منها الالفاظ والمعانى ثم يحمل عليها غاية تهذيب
الكلام قلت على هذا التوجيه لفظ هذا مستعملا فى النقوش وقد كان الكلام فيه ولا يمكن فى نحو
التسمية المجاز العقلى بان يكون المعنى ان النقوش عين اسم غاية تهذيب الكلام لانه لا بد فى
المجاز العقلى من المبالغة فى الوصف وفى هذه الصورة اين الوصف فضلا عن المبالغة قوله
ولما كان احد المجازين آه دفع دخل مقدر تقرير الدخل انه لما كان غاية تهذيب الكلام يحتمل التسمية
والوصف فينبغى للشارح ان يقول الا ان يحمل على المجاز التسمية او توصيفا للمعبر باسم المعبر عنه
او وصفه فما الوجه فى اقتصاره على التسمية وحاصل الدفع انه لما كان احد المجازين المذكورين
اى المجاز اللغوى بالنظر الى التسمية والمجاز العقلى بالنظر الى الوصف مستلزما للآخر فى غاية
تهذيب الكلام اذ تسمية الكتاب به ليست الا بوصفه كما اشار اليه المحشى فى حاشية الحاشية
بقوله الاستلزام كل من الوصف والتسمية للآخر انتهى اكتفى الشارح بذكر المجاز اللغوى اكتفاء
للملزوم باللازم او بالعكس فان قلت فلم لم يعكس الامر بان ذكر الوصف دون التسمية قلت
لما كان التوصيف ظاهرا بينا لتبادر الذهن اليه لا حاجة الى ذكره بخلاف التسمية فانها لا تفهم
الا بالاشارة فلا بد من ذكرها قال الفاضل اليزدى فى وجه التوفيق بين كلامى الشارح حيث اقتصر
على التسمية وجوز الوصف والتسمية كليهما فيما سيجئ ان المراد من التسمية مجرد اطلاق اللفظ
سواء كان على سبيل العلمية او الوصفية او يقال انما اكتفى بالتسمية بما هو الاصل المقصود ليعلم
حال التوصيف بالمقايسة انتهى اقول لا يخفى ما فيه فان اطلاق التسمية على التوصيف
غير شائع مع ان التسمية ليست مقصودة انما المقصود التوصيف كما عرفت قال الشارح
ومن البين ان ليس المراد و الامر ان لا يطلق ذلك الاسم او الوصف الا على النقوش
المخصوصة التى عند المصنف دون غيره مع انه ليس كذلك قال الشارح بل الغرض وصف نوعه وتسمية آه

لا يقال انه لا يلزم من عدم كون المراد تسمية النقوش المخصوصة الخارجية او توصيفها بغاية تهذيب
الكلام ان يكون الغرض تسمية نوع النقوش حتى يلزم منه المطلوب وهو ان يكون لفظ هذا
اشارة الى المرتب الحاضر في الذهن لم لا يجوز ان يكون المراد تسمية الفرد المنتشر من النقوش
او توصيفه بغاية تهذيب الكلام لانا نقول ان الفرد المنتشر مثل الكلي في عدم حضوره في الخارج
فكما لا يجوز ان يكون النقش الكلي مشارا اليه في الخارج للفظ هذا كذلك لا يجوز ان يكون الفرد
المنتشر منه مشارا اليه ولهذا ترك الشارح ذكر الفرد المنتشر احالة على المقايسة على الكلي **قوله**
قد عرفت اي في قوله السابق اراد بالحضور آه جواب سوال يرد على قول الشارح ولا شك
في انه لا حضور لهذا الكلي في الخارج من ان هذا القول باطل فان النقش الكتابي كلي طبعي لانه
معروض للكلية والكلي عند الشارح وغيره من المحققين موجود في الخارج وحاضر فيه فيكون النقش
الكتابي ايضا موجودا في الخارج وحاضرا فيه بانك قد عرفت سابقا انه يجب ان يكون المشار
اليه للفظ هذا موجودا في الخارج حين اشارة المشير وهو لا يمكن الا ان يكون محسوسا والكلي
الطبيعي وهي ههنا طبيعة النقش الكتابي وان كان موجودا في الخارج لكنه ليس بمحسوس
وموجود في الخارج حين اشارة المشير ومراد الشارح من قوله لا حضور لهذا الكلي في الخارج
هو هذا اي نفي كونه محسوسا موجودا في الخارج حين اشارة المشير لا نفي وجوده مطلقا حتى يتوجه
عليه الايراد وهذا التقرير للجواب اولى مما قرره البعض بعد القول بان مراد المحشي من المشير
ة المص بانه قد عرفت انه لا بد ان يكون المشار اليه للفظ هذا موجودا في الخارج عند المشير اي
من يشير بلفظ هذا والكلي الطبيعي وان كان موجودا في الخارج عند كثير من المحققين لكنه ليس
بموجود فيه عند المص كما سيصرح به فيما بعد بقوله والحق ان الكلي الطبيعي بمعنى وجود اشخاصه
بالنقش الكتابي الذي هو كلي طبيعي ليس حاضرا موجودا في الخارج عند المص والشرح
كلاسره على مذهب المص دون مذهب نفسه من انه موجود في الخارج وجه الاولوية انه على هذا
التقرير يكون قول المحشي ليس محسوسا لغوا على انه لا يلايم السوال والجواب المصدرين بقوله

له الفاضل [illegible] ١٢

فان قلت قلت فان المفهوم منهما ان التنازع بين السائل والمجيب انما وقع في محسوسية الكلي
الطبيعي وعدمها دون الوجود والعدم لا كلام لنا في خصوص عبارة المص بل في مثل هذه العبارة
الواردة في مفتتح الكتاب اي كتاب كان من مصنفات المص او غيره فقال المورد على التقرير
الاول الجواب انه لا يجب ان يكون المحسوس للاشارة الحسية ان يكون محسوسا بالذات بل اعم منه سواء كان بالذات او بالعرض
الا ترى ان الجسم قابل للاشارة الحسية مع انه ليس محسوسا بالذات بل بواسطة الوانه التي هي محسوسة بالذات فلا يلزم من نفي
محسوسية الكلي اي النقش الكتابي في الخارج نفي كونه محسوسا موجودا في الخارج مطلقا حين اشارة المشير لانه من الممكن ان يكون
الكتابي محسوسا بالعرض بواسطة اشخاصه وافراده واجاب عنه بعض بان المشار اليه ان لم يجب ان يكون محسوسا بالذات لكن
يجب ان يكون بحيث لا يدرك الا بالحس والكلي ليس كذلك اذ يدرك بالعقل بدون معونة الحس بخلاف
الجزئيات المادية فانها لا تدرك الا بالحس ومن ههنا ظهر مراد المحشي من المحسوسية التي نفاها هي المحسوسية
على تلك الصفة لا مطلق المحسوسية **قوله** فان قلت آه حاصله انه قد تقرر ان الشخص والكلي الطبيعي متحدان
في الوجود الخارجي والشخص محسوس قطعا فلا يصح القول بان الكلي غير محسوس لانه لا بد ان يكون
ما هو حال احد المتحدين حال الآخر والا لم يبق الاتحاد **قوله** قلت آه حاصله انه ليس مرادهم من
تصريحهم بكون الشخص متحدا مع الطبيعي في الوجود الخارجي بان وجودهما في الخارج واحد ان المنضمات
قيام عرض واحد بالمحلين بل مرادهم منه انه لا يوجد في الخارج الا شيء واحد وهو الكلي المقترن بالعوارض
المخصوصة المتاخرة عن الوجود من الاين والوضع وغيرهما على ان يكون باعتبار الاقتران الى
التقييد بالعوارض في اللحاظ دون الملحوظ ويقال له الشخص ثم اذا لاحظه العقل معرى عن اقتران
العوارض المذكورة يكون كليا طبيعيا ومن المعلوم بالضرورة ان مناط المحسوسية هو
اقتران الشيء بعوارض مخصوصة متاخرة عن الوجود وهو انما يوجد في الاول اي الشخص فيكون هو
محسوسا دون الثاني اي الكلي الطبيعي فلم يكن محسوسا وبالجملة ان ليس مرادهم من الاتحاد بين
الكلي الطبيعي والشخص الاتحاد بالمعنى الاول بل بالمعنى الآخر وهو لا يقتضي عدم محسوسية احدهما دون
الآخر وان اختلج في صدرك انه كيف يكون الشخص محسوسا مع ان التقييد الذي هو معتبر فيه غير موجود

في الخارج فضلاً عن كونه محسوساً فيه لانه من الامور الاعتبارية التي لا تكون موجودة في الخارج وعدم وجود ما هو
معتبر في الشيء في الخارج مستلزم لعدمه فيه فادفعه بانا لا نسلم كلية الاستلزام المذكور انما هو لو كان اعتبار
ما هو المعتبر في الشيء في الملحوظ اذ على هذا يكون جزءاً للشيء وانتفاء الجزء في ظرف يستلزم انتفاء الكل فيه
لا على ان يكون معتبراً في اللحاظ كما فيما نحن فيه اذ على هذا يكون خارجاً عنه فكيف يكون انتفاؤه
مستلزماً لانتفائه قال جدي واستاذ استاذي قدوة المحققين كمال الملة والدين قدس سره ولا يخفى
ما في كلام المحشي من الخلل في الفرق بين الطبيعة والشخص في المحسوسية وعدمها مع اتحادهما كيف والحس
انما وارد على الشخص فليس هذه المحسوسية للشخص في شيء لزيادة الشخص على الشخص مع ان كلامه وارد على
الشخص فليس الا الطبيعة باقتران العوارض ولحوق التشخص بها لا ينفي مرتبة الطبيعة ورتبة الكلي
الطبيعي بل يؤكدها بل الاشبه ان يقال ان الطبيعة هي المحسوسة بالذات انتهى وربما قيل لدفعه ما اجيب
عنه بان غاية ما لزم منه محسوسية الطبيعة حين عروضها للعوارض المخصوصة وهذا هي مرتبة التشخص
ولا يلزم منه محسوسية الطبيعة من حيث هي في مرتبة لا بشرط شيء مع قطع النظر عن تلك العوارض
التي هي المتنازعة فيها من ان المحسوس بالذات اما العوارض فهذا ليس محسوسية الشخص الذي
هو المعروض في شيء واما المعروض من حيث هي نفس الطبيعة من حيث هي فان العوارض لا تغير الحقائق
عما هي عليه فيلزم محسوسية الطبيعة من حيث هي وان كان المحسوس المجموع فالاجزاء اما محسوسة
فيلزم محسوسية الطبيعة والا فالشخص غير محسوس فيه ان حصر المحسوسية في الشقوق المذكورة ممنوع لم لا يجوز ان
يكون المعروض للمحسوسية هي الطبيعة لكن لا من حيث هي لثبوت محسوسيتها بل لاستتباع قبيل من حيث
اقترانها بالعوارض المخصوصة في اللحاظ فقط دون الملحوظ ليكون المحسوس هو المجموع ويؤول الى الشق
الثالث والقول بان الوجود الخارجي المحسوس لا يخرج من المحسوسية باختلاف الاعتبارات ما لم ينقص من
ذاته شيء او يزد عليه في الخارج والحال انه ليس كذلك اذ لم يزد في الشخص على الطبيعة الا اعتبار الاقتران
العوارض المخصوصة بها ولم ينقص من الطبيعة من حيث هي الا الاعتبار المذكور وهذا الاعتبار لما كان
خارجاً لا يكون وجوده منشأ للمحسوسية وعدمه لعدمها قول لا يقبله الخصم فان له ان يقول ان الحكم

ان الوجود الخارجي المحسوس لا يخرج عن المحسوسية باختلاف الاعتبارات ما لم ينقص من ذاته شيء او
يزد عليه في الخارج ممنوع لجواز ان يكون منشأ محسوسية الشيء امراً خارجاً عن ذاته يكون مقترناً به وعدمه
منشأ لعدمها فيجوز ان يكون اعتبار الاقتران المذكور في اللحاظ كما هو في الشخص سبباً للمحسوسية
وعدمه لعدمها ولا نعني بالاعتبار المذكور الاعتبار بالفعل حتى يتجه عليها انه لو لم يعتبره المعتبر ينبغي
ان لا يقع الحس على الموجودات الخارجية المشخصة لعدم تحقق مناطه مع انه لا ريب في ان الحس يقع
عليها ولو لم يعتبر المعتبر الاعتبار المذكور بل صحة الاعتبار المذكور وهو متحقق على كل تقدير سواء
اعتبر المعتبر بالفعل او لم يعتبر ثم قال ذلك المحقق ربما قيل ان الكلي محسوس مع محسوسية الشخص
اذا كان التشخص امراً اعتبارياً عدمياً انتهى بل كلما كان التشخص زائداً فالمحسوس هي الطبيعة
سواء كان عدمياً او وجودياً انتهى **قوله** قدس سره بل كلما كان التشخص زائداً فالمحسوس
هي الطبيعة سواء كان عدمياً او وجودياً بالدليل الذي بينه سابقاً بقوله كيف والحس انما وارد
قوله قد يأخذه اعلم انه لا دخل لهذا القول في الجواب عن السؤال تماماً وصحة مبنيها على ان
اخذ الشيء المقترن بالعوارض ليس منحصراً على اخذه من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض
بل يكون على النحوين الآخرين ايضاً احدهما ان يعتبر كل من التقييد بالعوارض والقيد العوارض داخلاً
في الشيء في اللحاظ والملحوظ كليهما ويسمى ذلك بالفرد وثانيهما ان يعتبر التقييد المذكور داخلاً في اللحاظ
والملحوظ والقيد خارجاً عنهما ويقال له الحصة وفي كلا من النحوين لم يمكن ان يكون ذلك الشيء
محسوساً لان التقييد الذي هو جزء على هذين النحوين غير محسوس وعدم احساسية الجزء يستلزم عدم
احساسية الكل **قوله** ومن المعلوم آه هذا متعلق بقوله بمعنى اتحادهما انه ليس في الخارج الا شيء واحد متشخص
مقترناً بعوارض مخصوصة ويقال له الشخص **قوله** من الاين وهي عبارة عن الهيئة الحاصلة للشيء من
جهة احاطة المكان به **قوله** والوضع وهي هيئة حاصلة للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض
ونسبتها الى الامور الخارجية وقد يطلق على نفس النسبة الاولى فقط **قوله** ونحوهما من كون
الشيء في الزمان ومتكيفاً بكيفية ما **قوله** وسياتي زيادة تحقيق في بحث الكلي الطبيعي حيث قال قدس

لا يخفى ان الشيء لا يصير محسوسا بالذات وبالعرض الا بعد اقترانه بعوارض مخصوصة من الاين والوضع ونحوهما فالطبيعة اذا اعتبرت
مجردة عنها لا تكون محسوسة لا بالذات ولا بالعرض وتفصيله ان المحسوسات لها مراتب الاولى نفسها من حيث هي هي وفي هذه المرتبة
لا يصدق عليها الا الذاتيات والثانية نفسها من حيث انها موجودة وفي هذه المرتبة يصدق عليها الذاتيات
والوجود وما يتحد معه من العرضيات والثالثة نفسها من حيث اتصافها بالعوارض المخصوصة من الاين والوضع ونحوهما وفي هذه المرتبة
يتعلق بها الحس ويصير محسوسا بالذات وبالعرض فظهر ان الماهية مع قطع النظر عن الخصوصية موجودة ليست محسوسة الا انه اعلم
ان ما قال المحشي نعم لا حاجة الى شرحه وتفصيله الا قوله ويصير محسوسا بالذات او بالعرض فلا بد لنا ان نشرحه
وتفصيله فاسمع ان المحسوسية عبارة عن الادراك والتميز بالحس فان كان الشيء مما يتعلق به الحس اولا وبالذات
وبغيره كالالوان والروائح والصلابة واللينة والطعوم يكون في مرتبة نفسه من حيث اتصافه بالعوارض
المخصوصة محسوسا بالذات وان كان مما يتعلق به الحس ثانيا وبالعرض وبغيره بان يتعلق الحس بشيء آخر
وبغيره عنده وبواسطته يتميز ذلك الشيء كمعروضات الالوان والروائح اعني الاجسام يكون باعتبار اتصافه
بالعوارض المخصوصة محسوسا بالعرض اذا عرفت هذا فاعلم انه ما لم تكن الطبيعة المجردة قابلة لاحد من نوعي
المحسوسية لم تكن قابلة لها اصلا لا بالذات ولا بالعرض **قوله** فان قيل الخ اعتراض على تفريع الشارح
قوله فالاشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقديرات على عدم حضور الكلي في الخارج بان تفريعكم هذا
غير صحيح اذ الكلي كما انه ليس بحاضر في الخارج كذلك ليس بحاضر في الذهن اذ ما يكون حاضرا فيه يكون لكونه
متخصصا بالعوارض الذهنية فيكون متشخصا لا كليا فكيف يصح الاشارة اليه فبطل التفريع ويمكن ان يقرر
انه اعتراض على قول المحشي قلت آه بان الموجود في الذهن متشخص بلا مرية كالموجود الخارجي فكما لا يلزم من حضور
المتشخص محسوسية في الخارج حضور الكلي فيه كذلك لا يلزم من حضور المتشخص في الذهن حضور الكلي فيه ليصح الاشارة العقلية اليه
او على قوله قد عرفت آه بانه كما لا حضور للكلي الطبيعي عند الشيخ في الخارج كذلك لا حضور له في الذهن فلا يصح
الاشارة الى الكلي باعتبار حضوره في الذهن ايضا لانه لا وجود له عنده للاشارة **قوله** قلنا قد عرفت آه جواب
للاعتراض حاصله ان قياس الحضور الذهني على الحضور الخارجي قياس مع الفارق اذ الحضور الخارجي
عبارة عن المحسوسية ولا شك انها منتفية عن الكلي بخلاف الحضور الذهني فانه عبارة عما من الالتفات

او الحصول في الذهن اعم من ان يكون بالذات او بالعرض وكلاهما ليسا بمتفقين منه اما الاول
فلانه لا شك ان الذهن يلتفت الى ما هو حاضر فيه من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض وهذه هي
مرتبة الكلي وان لم يوجد ذلك الشيء الا مع العوارض فان معية شيء لشيء لا ينافي الالتفات اليه مع قطع
النظر عما عداه وما قال المحشي في اختيار هذا القول والفرق بين ملاحظة الذهن والتفاته والحصول فيما
لا يخفى لا دخل له في الجواب كما لا يخفى على من له ادنى فهم واما الثاني فلان الكلي حاصل في الذهن بالعرض
بمعنى انه موجود في ضمن الشخص الذهني وان لم يكن حصوله فيه على وجه الاستقلال والانفراد مع قطع النظر
عن العوارض فذلك الكلي مع العوارض الذهنية يكون حاصلا في الذهن بالذات لانه متحد مع الشخص
الذهني اذ هو عبارة عن الكلي مع العوارض الذهنية وعلى كلا التقديرين يصح الاشارة الى الكلي في الذهن
لتحقق حضوره فيه واعلم ان ما بيناه في الشق الثاني حاصل للنسخة التي وقعت من المحشي بهذه العبارة
من الحصول في الذهن سواء كان حصولا بالذات او بالعرض فالكلي حاصل في الذهن بالعرض
وان لم يكن حاصلا فيه بالذات فهذا حاصل آه وحاصل النسخة التي لم يقع فيها قوله سواء كان الى قوله حاصلا
فيه بالذات ظاهر لا حاجة فيه الى البيان ولا يذهب عليك ما في كلام المحشي من الخلل وجميع ما اوردنا
فيها افاده جدي وسندي واستاذي قدوة المحققين المتأخرين في فرق المحشي بين الكلي في العقل قوله
الاشارة اي العقلية وبين الكلي في الخارج بعدم قبول الاشارة اي الحسية على تقدير الشق الاول اعني
ارادة الالتفات بالحضور بان اتحاد الكلي مع الفرد الذهني والخارجي على نسق واحد فكما ان الطبيعة
يلتفت اليها بالذات في الذهن مع اتحادها مع الشخص الذهني كذلك يمكن الالتفات اليها بالذات
نظرا الى تحققها الخارجي ان كان الالتفات بعد اخذ الصورة بمعونة الحس فكما يكون الاشارة
الى الصورة العينية المحسوسة اشارة حسية مع انها لا تصلح للاشارة الا بعد اخذ الصورة
منها كذلك اي بمعونة الحس يكون هذه الاشارة حسية كذلك في الطبيعة ويكون الاشارة اشارة حسية
لما فيها من معونة الحس التي عليها مدار الاشارة الحسية في الشخص بلا فرق اللهم الا ان يقيم الامارة على
الحس في الاشارة الحسية ان لا يمكن الا بالحس في ذلك في الهويات المحسوسة فحسب دون الطبيعة لان الاشارة

الى الطبيعة يمكن بمعونة الحس كما قد يمكن بدونها انتهى واما ثانيا فعلى تقدير القول بان قوله فان
قيل آه اعتراض على قول المحشي بان الكلام كان على تقدير الارادة من الحضور الحضور عند المشير فقد
ادرج في الجواب شقا ليس مذكورا في الاعتراض وهو ان المراد بالحضور الحصول فلم يتسق الكلام
لا يقال ان قول المحشي وعبارة عن الحصول آه معطوف على قوله المراد بالحضور آه فحاصل الكلام
قد عرفت ان الحضور الواقع في قول الشارح ولا شك في انه لا حضور آه اما ان يكون المراد منه الوجود
في الخارج عند المشير آه او يكون عبارة عن الحصول في الذهن آه فيكون قول المحشي رح تبيين الشقين
جوابا للسوال المذكور سابقا وهو الذي يرد على قول الشارح ولا شك في انه لا حضور آه ويكون قوله
قد عرفت اشارة الى القولين السابقين يعني قوله المراد بالحضور في الخارج الوجود في الخارج عند المشير
وقوله فالحضور في الذهن الى قوله او بالعرض فيتسق الكلام لانا نقول مع قطع النظر عن اباء
النظم عن هذا التوجيه ان قول المحشي في الحاشية المنهية التي ستنقلها وبهذا يظهر جواب آخر للسوال
الاول كما لا يلايمه لان الظاهر ان المراد من السوال الاول قوله فان قلت آه وكان مبناه على تقدير
الارادة من الحضور الحضور عند المشير فكيف يمكن جوابه بالارادة من الحضور الحصول على ان
الاختلال كان على تقدير القول بان قول المحشي وعبارة آه دخلا في الجواب عن الاعتراض الواقع على
كلامه لا على تقدير ان يكون قول المحشي او عبارة عن الحصول آه معطوفا على قوله المراد آه فمثل هذا
التوجيه من جانب مجيب الاعتراضين الواقعين على كلامه لا توجيه بما لا يرضى به هو **قوله** وحاصل في
الخارج بالعرض لا بالذات يعني ان الكلي وهو ههنا مفهوم النقش الكتابي الدال ليس حاصلا في الخارج
بالذات ليكون الاشارة اليه اشارة حسية بل بالعرض لا بمعنى انه حاصل في ضمن الشخص الخارجي ليصلح
ان يكون مشارا اليها بالاشارة الحسية كالكلي الحاصل في الذهن بل بمعنى ان وجوده باعتبار وجود
معروضه اي الاشخاص الخارجية لان النقش انه عرضي للاشخاص الخارجية كما يستدل عليه في المنهية
بقوله وذلك لان النقوش المخصوصة اجسام مخصوصة متشكلة باشكال مخصوصة والظاهر ان هذا
الكلي اي مفهوم النقش الكتابي الدال على الالفاظ المخصوصة عرضي لها كيف ولو كان ذاتيا لها

يلزم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته لان دلالة النقوش على الالفاظ وضعية وبهذا يظهر جواب آخر
للسوال الاول انتهى **قوله** فيها وذلك لان النقوش آه تقريره على وجه البسط ان الاشخاص
الخارجية الكتابية تكون متخصصة بتخصيص معين البتة والظاهر ان هذا التخصيص انما هو من جهة وضع
الواضع وجعل الجاعل لتتميز عن النقوش الاخر فتدل بتلك الخصوصية على الالفاظ المخصوصة بان
الجاعل انما جعل النقش المعين بلفظ العلم مثلا ليدل على لفظ العلم دون غيره من الالفاظ الا
فيكون خصوصية تلك النقوش ودلالتها كلتاهما مجعولتين بجعل الجاعل ووضع الواضع ولم
يكن مفهوم النقش الكتابي الذي هو محتاج في دلالته على الالفاظ الى جعل الجاعل عرضيا للنقوش
المخصوصة بل ذاتيا لها لكون ثبوته لها مجعولا بجعل الجاعل ووضع الواضع وهل هذا الا تخلل الجعل
بين الشيء وذاتياته وتبيان كلامه انما يتم لو قيل ان دلالة النقوش المخصوصة مجعولة بجعل و
خصوصية النقوش مجعولة بجعل آخر ونحن نمنعه فلم لا يجوز ان يكون ههنا جعل واحد بان جعل الجاعل
ووضع الواضع للنقوش خصوصية تدل على الالفاظ فيكون دلالة النقوش رح داخلة في
خصوصية النقوش لا ان يكون الجعل لخصوصية النقوش على حدة ولدلالتها على الالفاظ على حدة
حتى يلزم المجعولية الذاتية ولعل قول المحشي لان النقش آه اشارة الى هذا يعني ان الحكم على الكلي اي
النقش الكتابي بانه عرضي للاشخاص الخارجية حكم ظاهري والا فالنظر الدقيق يحكم بجواز كونه
ذاتيا لها وما قيل لدفع قول المحشي في المنهية من ان تخلل الجعل انما يمتنع في الماهية الحقيقية فحسب
ولا نم ان النقوش الكتابية المخصوصة من الماهيات الحقيقية لم لا يجوز ان تكون من الماهيات
الاعتبارية فلا شناعة لو لزم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته فيها فمدفوع بما سبق من ان تخلل الجعل
بين الشيء وذاتياته ممتنع مطلقا سواء كان في الماهية الحقيقية او الاعتبارية ثم اعلم ان مراد المحشي
من قوله اجسام مخصوصة الماهيات تجوزا والا فالنقوش ليست اجساما حقيقة **قوله** فيها
وبهذا يظهر آه يعني بما قلت ان المفهوم الكلي اي النقش الدال عرضي للاشخاص الخارجية يظهر جواب
آخر للسوال الاول هو قوله فان قلت آه وهذا هو الظاهر فحاصله انا لا نم ان الكلي الطبيعي والشخص

متحدان في الوجود الخارجي اذ النظر ان الكلي عرضي للاشخاص الخارجية لا ذاتي لها ولا يوجب
محسوسية المعروض محسوسية العارض فلا امتناع في ان يكون الشخص محسوسا دون الكلي الخ قيل
بان السوال الاول اشارة الى السوال المقدر المشار الى جوابه بقوله قد عرفت ان المراد بالخصوص الخ
بعيد كل البعد فلا يلتفت اليه وما اورده جدي واستاذ استاذي قدوة المحققين المتاخرين كمال الملة
والدين قدس سره على كلام المحشي في فرقه بين هذا الكلي بحسب الحصول الذهني في الفرد الذهني
بانه بالذات وفي الفرد الخارجي بانه بالعرض فلا يصح الاشارة الحسية لعدمه في الخارج فيرجع محصل
الكلام في الشق الثاني الى ابتنائه على نفي وجود هذا الكلي في الخارج وكان سوق كلامه على تقدير
تسليم وجود الكلي في الخارج كما يصرح به قوله ولا شك الى قوله ليس محسوسا موجودا عند المشير
والا فعدم صحة الاشارة الحسية بناء على نفي وجود الكلي الطبيعي قد نبه عليه الشارح سابقا انتهى خلاصة
ان كلام المحشي ولا يبتني على تسليم وجود الكلي في الخارج فانكاره مناقضه فقد فرع بما افاده جدي قدوة
المحققين المتاخرين قدس سره من ان بناء الجواب الاول على التنزل الخ نادان سلمنا وجود الكلي الطبيعي
في الخارج لكن لا نم الاشارة الحسية لعدم المحسوسية وبناء الجواب الثاني على سبيل التحقيق بان الوجود
العرضي للشي ليس موجودا له على التحقيق وان كان الاحسن في اساليب التعليم ان يقدم الجواب التحقيقي على
التنزلي ولا يتوجه عليه ان مقصود المورد ان الكلام كان بعد تسليم وجود هذا الكلي وانكار المحسوسية
ولو على التنزل والآن قد انكر وجود هذا الكلي لكونه من العرضيات فلم يتسق الكلام لانا نقول انه
ليس مقصود المحقق قدس سره انكار وجود الكلي الطبيعي في الخارج ليكون مناقضا بما سبق انما مقصوده
ان الكلي عرضي للاشخاص الخارجية فلا يكون وجوده الا وجودا عرضيا والوجود العرضي للشي ليس موجودا له
حقيقة ليلزم من محسوسية المعروض محسوسية فتامل **قوله** بل لا بالعرض لا بالذات هذا اضراب
عن قوله حاصل في الخارج بالعرض لا بالذات يعني انه ليس للكلي وجود عرضي ايضا حين الاشارة اليه
لانه على هذا التقدير يكون آلة لملاحظة الاشخاص فيكون هي مشارة اليها حقيقة مع انها
انما هي النقوش المخصوصة وهي لا تصلح ان تكون مشارة اليها كما سبق قال جدي واستاذ استاذي

كمال المحققين كمال الملة والدين قدس سره لعدم كون هذا المفهوم آلة حين الاشارة اليه وعدم صلاحيته
الغير للاشارة لا ينفي الوجود العرضي لهذا الكلي في الخارج نعم يلزم منه انه ليس عرضيا مصححا للاشارة اليه
الفرد بها آلة لملاحظته وذلك لا يجدي انتهى لا يذهب عليك انه ليس غرض المحشي من نفي الوجود
العرضي للكلي نفيه مطلقا حتى يتوجه عليه ما اورده المحقق قدس سره بل غرضه نفي كون مفهوم النقش
الكتابي مشارا اليه في الخارج وهو يحصل من بيانه وقيل لدفع كلام المحقق ان المحشي قصد نفي الوجود
العرضي مبالغة فان الكلي لما لم يكن آلة لملاحظة ما تحته فكانه لم يتحد معه لا بالذات ولا بالعرض
قال الشارح فالاشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقديرات اي على جميع الاحتمالات السبع
سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف او بعده قال الفاضل اليزدي حمل التقديرات على كون
الديباجة قبل التصنيف او بعده يأباه صيغة الجمع وما اشتهر من اطلاق الجمع عند المنطقيين على
ما فوق الواحد فانما هو في تعاريف الفن كما صرحوا به **قال الشارح** من ههنا اي من عدم صحة الاشارة
المصنفين الى كتبهم المصنفة الا من جهة ما حضر في ذهنهم من الالفاظ والمعاني وعدم صلاحية الحسية
اسامي الكتب بازاء الشخص علمت ان اسامي الكتب اعلام اجناس اقول فيه ان الشارح لم ينف الا ارادة
النقوش المعينة المشخصة دون غيرها فلم يثبت منه الا بطلان ان يكون اسامي الكتب موضوعة
بازائها دون غيرها من الالفاظ المشخصة او المعاني كذلك وكليهما ليثبت منه المطلوب وهو كون اسامي
الكتب اعلام اجناس بناء على انها موضوعة بازاء الالفاظ والمعاني النوعيين الغير المشخصة الا ان يقول ان ما
يدل على نفي ارادة النقوش المشخصة من انه يلزم على هذا ان لا يصح اطلاق اسامي الكتب على غير النقوش التي حضرت عند
المصنفين يدل على نفي غيرها من الالفاظ المشخصة والمعاني كذلك وكليهما فانتفاء ارادة النقوش المشخصة يشير لنفي ارادة
غيرها مشخصا للاشتراك في الدليل ثم لما اعترض السيد ابو الفتح على كلام الشارح بان ما ذكره انما يدل على
ان اسماء الكتب ليست من الاعلام الشخصية واما على انها من اعلام الاجناس فلا لجواز ان تكون
من اسماء الاجناس اشار المحشي الى دفعه بقوله تحقيقه آه ولما كان في هذا التحقيق اغلاق واجمال فلا بد لنا
بعد بيان معنى العلم واقسامه وتعريف علم الجنس ان نوضح قوله تحقيقه آه وفي ذيله تقرير الدفع ثم تحقيق

ما هو الحق في هذا المقام ليتجلى عليك حقيقة الحال وينكشف المرام فاسمع ان العلم عبارة عما وضع لشيء معين بحيث
لا يتناول بحسب ذلك الوضع غيره فان كان الموضوع له المعين شخصا فهو علم شخصي وان كان كليا اعتبر
فيه قيد زائد وهو كونه متعينا في الذهن وحاضرا فيه فعلم جنس كاسامة فانه قد تصور الواضع مفهوم
الاسد اعني الحيوان المفترس ثم وضع له باعتبار تعينه وحضوره في الذهن لفظ اسامة فمدلوله ومدلول
المعرف بلام الجنس واحد الا ان الاول يدل على التعيين الذهني بنفسه والثاني بواسطة اللام فالقول
بان علم الجنس موضوع للطبيعة المشخصة بالتشخص الذهني قول فاسد لا ينبغي ان يصغى اليه فانه على هذا
يلزم ان يكون اطلاق اسامة على الاسد الموجود في الخارج على سبيل التجوز لعدم وضعه له واختلفوا
في وضع اسم الجنس بعد اتفاقهم على انه لا يعتبر فيه التعيين اصلا انه موضوع للطبيعة من حيث هي او للفرد
المنتشر مال الى الاول السيد السند واكثر اهل العربية ومال الى الثاني ابن الحاجب وغيره وهذا الاختلاف
انما هو في اسم الجنس المنون لا غيره كما لا يخفى اذا عرفت هذا فاعلم ان ليس مقصود المصنفين حين تصنيفهم الا تعيين
ما قد حضر في ذهنهم وهو الذي يكون مشارا اليه عند اشارتهم من الالفاظ والمعاني فلا يكون اسامي الكتب
موضوعة الا بازائه لان وضع الاسم انما يكون بازاء ما هو المقصود فالالفاظ المذكورة وكذلك المعاني
لما كانت واحدة فان اللفظ الصادر من شخصين او المعنى القائم بذهن شخصين يعد في العرف لفظا
واحدا ومعنى واحدا وكذا الحال اذا نظر الى الشخص الواحد بالقياس الى زمنين يكون متعينة في الذهن
ايضا لان الوحدة والتعيين متساويتان فلا يجوز ان يختلف احدهما من الآخر ثم يظهر بالتامل ان الالفاظ
والمعاني اعراض مختلفة بحسب التشخص باعتبار اختلاف محالها وهي الاذهان اذ وجود العرض
لما كان هو وجوده لمحله لا بد ان تختلف بحسب التشخص حسب اختلافه لانهما متساويتان فلا يكون
التعيين المعتبر في الالفاظ والمعاني المذكورة تعينا شخصيا بل غير شخصي فيكون اسامي الكتب
موضوعة بازاء الالفاظ والمعاني من حيث انها متعينة في ذهن المصنفين تعينا غير شخصي فتكون
اعلام اجناس فان علم الجنس عبارة من الكلي اي الطبيعة من حيث انه متعين في الذهن لا اعلام
اشخاص كما توهمه البعض بناء على ان الكتاب عبارة عن مجموع الالفاظ المتعينة التي رتبها المص

او المعاني تلك او مجموعهما بتلك الصفة وكل منهما متشخص البتة فيكون موضوعا بازائه فتكون اعلام
اشخاص فان المجموعات المذكورة لما تكثر بالنسبة الى اذهان المدركين فيكون كليا لا شخصيا
فما وقع في بعض نسخ الحاشية بدل قوله اعلام في قوله ليست من قبيل اعلام الاشخاص لفظ اسماء
فالمراد منها الاعلام فان اطلاق الاسم على العلم شائع ذائع ولا اسماء اجناس سواء كان اسم الجنس
موضوعا للطبيعة من حيث هي او للفرد المنتشر لان التعيين لا يعتبر فيهما ووقع التعيين عوض ما وقع
في بعض نسخ الشرح بدل اعلام الاجناس اسماء الاجناس يكون المراد من الاسماء الاعلام بالتوجيه
الذي عرفته آنفا ثم لما يرد ان دخول لام التعريف على اسامي الكتب كما يقع الهداية صنفها
برهان الدين ابو الحسن علي ونحو ذلك تقتضي ان يكون اسماء الكتب اسماء اجناس لا اعلام
اجناس اذ لا يلزم تعريف المعارف اجاب عنه المحشي بوجهين اشار الى الاول منهما بقوله وما وقع
في كلام المولدين يعني ان دخول لام التعريف على اسامي الكتب ليس في كلام الفصحاء بل في كلام
المولدين فلا يعبأ به والى الثاني بقوله فانما هو حاصله ان الذين يدخلون لام التعريف على
اسامي الكتب انما يدخلونه عليها من جهة اعتبارهم الاوصاف الاصلية فيها فلا يلزم من دخولها
عليها تعريف المعارف اذ على هذا الاعتبار لم يعتبر علميتها انتهى توضيح تحقيق المحشي فتقرير دفع
المعترض ان حكم الشارح بكون اسامي الكتب اعلام اجناس دون اسماء الاجناس انما هو بسبب مقدمة
مطوية لم يذكرها لظهورها وهي ما بينه المحشي في تحقيقه وهي ان الالفاظ والمعاني التي وضع بازائها
المصنفون اسامي الكتب متعينة تعينا غير شخصي وظني انه على هذا لا يجوز ان تكون اسماء اجناس
واعترض جدي واستاذ استاذي قدوة المحققين كمال الملة والدين قدس سره على تحقيق المحشي
بقوله لا يخفى انه لا يفي هذا البيان لاعتبار التعيين في مسميات هذه الالفاظ الا ترى ان الطبيعة
من حيث هي الموضوعة بازائها اسماء الاجناس اذا وجدت بوجودين ذهنيين او خارجيين
يقع كل واحد منهما انه تلك الطبيعة ومصداقهما فرد منها بل عينها وهذا في الحقيقة هو الوحدة بالحمل الذي
لا شركة في كلي عام ولا يفيد اعتبار التعيين في مفهوم اللفظ والسر فيه ان لكل حقيقة شخصية ونوعية وحدة

تعينا ذاتيا والمراد به تحصله انحاء من ذاتياته ويحمل على اقسامه على افراده بما يباين به غيرها لا يحمل على
غيرها كالانسان مثلا فانه في نفسه ان اعتبر بلا تعين زائد فهو بهذا الاعتبار يحمل على زيد ولا يحمل على عمرو
وغيره مع انه اسم جنس لا علم جنس والمعتبر في اعلام الاجناس هو التعين الزائد حتى اذا اعتبر مع
الطبيعة كان تقييدا لها والتعين الذاتي بخلاف ذلك على ان العلمية الجنسية ضرورية تقديرية
كالعدل التقديري عندهم كما في اسامة بلا ضرورة آه وما قال ان دخول اللام عليها في كلام
المولدين فمبني على الغفلة كيف وقد وقع في الكلام القديم كتوبا عندهم في التورية والانجيل
انتهى اعلم ان قول المحقق قدس سره مشتمل على اعتراضات اربع فلا بد لنا ان نبين كل واحد
واحد منها على حدة على حدة تنويرا لقلوب الشائقين وتنشيطا لاذهان الناظرين فاعلم ان
قول المحقق قدس سره لا يجني الى قوله بل يعينها اعتراض بالنقض على قول المحشي ان التعين معتبر في
مسميات آه حاصله ان عدة وضع لها اسماء الكتب من الالفاظ والمعاني واحد ولو كان موجبا
لكون اسامي الكتب اعلام اجناس لوجب ان يكون اسماء الاجناس كلها اعلام اجناس
فان ما وضعت لاسماء الاجناس كالانسان اعني الطبيعة من حيث هي ايضا يعد في العرف العام
واحدا فانها اذا وجدت بوجودين ذهنيين كذهني زيد وعمرو او بوجودين خارجيين كوجود زيد
وعمرو يقع بوجود كل منهما في العرف انه عين تلك الطبيعة فهي احدة فيهما **وقوله** قدس سره
وهذا في الحقيقة آه اعتراض ثان بالحل على قوله فالتعين آه تقريره ان ما ذكرتم في الدليل انما
يدل على اعتبار وحدة المحمول اي اللفظ والمعنى فان اللفظ محمول على كل فرد من افراده سواء وجد
في ذهن زيد او بكر او وجد في ذهن واحد في ذهنين وكذا الحال في المعنى فانه محمول على كل فرد من
افراده ايضا والوحدة الكذائية لا تقتضي الا اشتراك افراد الموضوع في كلي واحد بالعموم دون التعين الذي
هو ماخوذ عندهم في علم الجنس حتى يكون هذا التعين معتبرا في مفهوم اللفظ عند وضعه للطبيعة بناء
على مساوقة الوحدة للتعين فاعتبارها في شيء يوجب اعتباره فيه لان التعين نوعان ذاتي وهو
ان يكون الشيء بالنظر الى ذاته ممتازا عن جميع اغياره وزائد وهو اعتبار كون الشيء متعينا في الذهن

وحاضرا فيه وهذا هو المعتبر في علم الجنس بان يكون قيدا في اللحاظ عند وضع الواضع للطبيعة التي هي
موضوعة لها الالفاظ دون الاول والا لزم ان يكون اسماء الاجناس اعلام اجناس لانه يوجد فيها
ايضا والوحدة الكذائية لما كانت ذاتية فلا تساوق الا التعين الذاتي لا التعين الزائد الذي
هو معتبر في علم الجنس فكيف يكون اسماء الكتب من قبيل اعلام الاجناس على انا لو سلمنا ان
الوحدة الكذائية مساوقة للتعين الزائد لكنا لا نسلم انه قيد لطبيعة الالفاظ والمعاني حين تسمية اسامي
الكتب بها حتى يكون اسماء الكتب اعلام اجناس **قوله** قدس سره على ان العلمية الجنسية آه اعتراض
ثالث حاصله انهم انما يحكمون بالعلمية الجنسية لضرورة تدعو اليها لكون اللفظ غير منصرف في استعمالهم
مع عدم تحقق السببين من اسبابه فيه ولوقوعه مبتدأ مع عدم التخصيص وموصوفا بالمعرفة وذا حال
كاسامة كما ارتكبوا القول بالعدل التقديري لضرورة تدعو اليه في لفظ يستعمل في محاوراتهم على
طريقة غير المنصرف ولم يجدوا فيها الا سببا واحدا فلو لم يرتكب فيه يلزم كون ذلك اللفظ غير منصرف
بلا تحقق سببين من اسباب منع الصرف ولا ضرورة لنا في ارتكاب العلمية الجنسية في اسامي الكتب
وقوله وما قال ان دخول اللام آه اعتراض رابع على قول المحشي وما وقع في كلام المولدين
آه وتقريره غني عن الشرح والقول بان الكلام في الكتب المصنفة من العباد لا ينبغي ان يصغى اليه
لان الدليل الذي اورده على كون اسماء الكتب اعلام اجناس ان تم لدل على ان سواء كان الكتاب
من الكتب المصنفة من العباد او من الكتب السماوية على ان الحكم على الاطلاق بكون دخول اللام
في الكتب المصنفة من العباد ومن صنعة المولدين ايضا غير صحيح لان كثيرا من فصحاء العرب يدخلون
اللام عليها ايضا وههنا اعتراض خامس يرد على قول المحشي فانها في الاصل اوصاف آه تقريره
انه لا حاجة الى ارتكاب هذا التكلف لدفع ما يرد على كون اسامي الكتب اعلام اجناس من
دخول اللام عليها من لزوم تعريف المعارف لان اللام الداخلة على اسامي الكتب ليست
للتعريف على ان ما ذكرتم لا ينتهض في جميع اسامي الكتب لانه ربما لا يكون لاسامي الكتب دلالة
على المعنى الوصفي ثم اعلم ان الحق ان اسامي الكتب من قبيل اسماء الاجناس بمعنى انها موضوعة

للطبيعة من حيث هي هي فان مناط الجزئية الذهنية والكلية عدمها من البين ان مسميات الكتاب
لاجزئية فيها لتكثر افرادها بالنظر الى الاذهان فلا يكون الا اسماء الموضوعة بازائها الا اسماء الاجناس
دون اعلام الاجناس لعدم تحقق ما هو شرطها وتنبيه على كونها اسماء اجناس انها لا تقع مبتدأ وذا الحال
حال غيرها من احكام المعارف كما هو شان سائر اسماء الاجناس **قال** الشارح اي هذا الكتاب كلام
مهذب غاية التهذيب آه اعلم انه لما كان حمل غاية تهذيب الكلام على الكتاب المشار اليه بهذا بحسب
الظاهر فاسدا لان هذا الحمل حمل بالمواطاة وفيه يجب ان يكون المحمول متحدا مع الموضوع في الوجود مع ان
الكتاب ليس متحدا مع غاية تهذيب الكلام اتحادا كما حاول الشارح الى اصلاح الحمل بارجاعه الى محامل
صحيحة صرح باحدهما بقوله هذا الكتاب مهذب غاية التهذيب واشار الى ثانيهما بقوله وتوجيه
الاول لا يخفى فان التوجيه عبارة عن صرف الكلام الفاسد بظاهره الى محمل صحيح ومنها
المحشي مراد الشارح من الاول في قوله وتوجيه الاول آه ما هو المفهوم ضمنا من قوله الاول اي هذا
الكتاب آه من ان المقصود توصيف الكتاب لا ما هو المذكور صراحة اعني قوله هذا الكتاب
كلام مهذب غاية التهذيب فانه مجاز بالحذف نقطعا وادعى بقوله هذا الكتاب كلام مهذب
غاية التهذيب الى جميع المحامل بان يكون قوله هذا بيانا لحاصل المعنى لا بيانا لوجه الاعراب كما في
الاحتمال الاول فيكون ازديادا الشارح قوله وتوجيه الاول لا يخفى ح تنبيها للغافل عن محامل الصحة
ويصح ان يراد من الاول المذكور ما هو المفهوم ضمنا او ما هو صرح في كلامه ونظم كلام المحشي يدل على انه
حمل عبارة الشارح على الاحتمال الثاني ولم يلتفت الشارح لاصلاح الحمل المذكور بان المراد من الغاية الثمرة
وحملها على الكتاب المشار اليه بلفظ هذا صحيح بالمرة فانه يصح ان يقال ان هذا الكتاب ثمرة
تهذيب الكلام لان فيه تكلفا كما لا يخفى على الذكي المتوقد **قوله** مجاز في النسبة مبالغة وهو ابلغ
من سائر التوجيهات حتى بالآخر **قوله** بان يحذف الخبر وهو لفظ مهذب او لفظ ذو فحذف
الخبر واقيم ما بعده مقامه فعلى التقدير الاول يكون تقدير الكلام هذا الكتاب مهذب غاية تهذيب الكلام
وعلى الثاني هذا الكتاب ذو غاية تهذيب الكلام وعلى كلا التقديرين لا بد ان يقال ان اللام

في لفظ التهذيب الذي وقع في قول المحشي عوض عن المضاف اليه الا لم يكونا توجيهين لحمل غاية
تهذيب الكلام على الكتاب المشار اليه بلفظ هذا لانه ليس فيهما ذكر الكلام والتفسير الاول منهما هو
الذي صرح الشارح بقوله هذا الكتاب كلام مهذب غاية التهذيب لا فرق بينهما الا من جهة ان المحشي
جعل لفظ المهذب فقط خبر الكتاب بخلاف الشارح فانه جعل مجموع كلام مهذب خبرا له فحذف الموصوف
والصفة واقيم ما بعدهما مقامهما وهذا على الاحتمال الاول دون الثاني فانه على هذا يكون قول الشارح
بيانا لحاصل جميع المحامل **قوله** ومجاز في الطرف بان يكون التهذيب الذي هو طرف بمعنى اسم
المفعول فيكون التقدير هذا غاية الكلام المهذب ويكون ح اضافة التهذيب الى الكلام من قبيل
اضافة تجرد وتلطيفة **قوله** واما الثاني فهو كما تراه اي كيت اعلم ان نسخ الشرح مختلفة وقع في بعضها
والثاني انسب كما تراه وفي بعضها والثاني كما تراه وقول المحشي واما الثاني فهو كما تراه يدل على
انه اختار النسخة الاخيرة فاشار بهذا مع ايراد الدليل عليه بقوله لا بد فيه من المجاز آه الى رد ما اختاره
السيد ابو الفتح من النسخة الاولى حيث قال ذيل هذه النسخة اي انسب بحسب اللفظ لان توجيه الظاهر
وهو حذف المضاف وتوجيه الاول لم يظهر وهو ان التهذيب بمعنى المهذب من قبيل اضافة تجرد وتطبيقه ا
غاية الكلام المهذب وحاصله كلام مهذب انتهى بان في الثاني يلزم حذف المبتدأ الذي هو صدر الكلام
من غير ضرورة داعية اليه وهو مستقبح عندهم فكيف يكون توجيه اظهر فيكون انسب بخلاف الاول فان توجيه
اظهر حيث لا يلزم فيه قباحة واضافة الصفة الى الموصوف جائز عند محققي النحاة وفيه ان هذا انما يتم
لو ثبت من النحاة ان حذف الخبر اولى من حذف المبتدأ القائم مقامه المضاف اليه وهو لفظ هذا مع
انه لم يثبت بعد **قوله** واما تجويز ان يكون المراد آه هذا جواب لما يرد من ان الاظهر في الثاني
لا بد من المجاز بالحذف فيلزم منه المفسدة فيه من حذف المبتدأ الذي هو صدر الكلام من غير ضرورة
داعية اليه لم لا يجوز ان يكون المراد باسم الاشارة تصنيف الكتاب فيكون المعنى تصنيف الكتاب
غاية تهذيب الكلام بان ارادة التصنيف من اسم الاشارة بعيد فان الاشارة انما يكون الى ما هو
مقصم الشيء وهو ههنا ليس الا الكتاب دون التصنيف فانه وسيلة الى تدوينه وما قيل في رتبة البعد

ان المشار اليه لابد ان يكون من الموجودات الخارجية المحسوسة والتصنيف ليس كذلك فان معناه المصدري
انتزاعي اعتباري ليس موجودا خارجيا محسوسا فلا يصلح ان يكون مشارا اليه بلفظ هذا فنفيها افاده
قدوة المحققين ورئيس العلماء المتبحرين من ان الانتزاعية لا يمنع ان يكون المنتزع عنه مشارا اليه بلفظ
هذا فان الاشارة اليه جائزة بتنزيل غير المحسوس مقام المحسوس الا ان توجيه كلام ذلك القائل
بان الكتاب وان كان غير محسوس في الخارج لكنه موجود في الذهن البتة وليس من الانتزاعيات
الاعتباريات كالتصنيف فنزل الانتزاعي الاعتباري مقام المحسوس بعيد من جعل الموجود في الذهن مقاما
قوله والاولى ان يكون المقصد توصيف الكتاب كما اشار اليه الشارح بالاولوية بقوله لا يخفى اولى وجه
الاشارة ان لفظ لا يخفى يستعمل في ما كان ظاهرا بينا وما يكون كذلك يكون اولى مما هو بخلافه فالاول
الذي لا ريب في ظهوريته يكون ح اولى من الثاني الذي هو خفي ثم لا يخفى ما فيه فان الاولوية انما
تطلق فيما يصح طرفه المقابل ايضا لكن لا على وجه الاولوية مع انه من البين انه لا يصح الثاني فانه على هذا
يلزم ان يكون غاية تهذيب الكلام الذي هو معنى مصدري محمول على التصنيف فيكون التصنيف
من حصص غاية تهذيب الكلام لان المعنى المصدري لا يحمل على حصصه عند المحشي معناه لا ريب في
ان التصنيف ليس حصة غاية تهذيب الكلام الا ان يقال ان المحشي قد بنى كلامه على ما هو المشهور
عندهم من عدم تخصيص حمل المعنى المصدري على حصصه لا على رأيه **قوله** لان الشائع في هذا المقام
توصيف الكتاب لا توصيف التصنيف فان التصنيف وسيلة الى التحصيل وهو المقصود وتعريف المقصود
اولى من تعريف الوسيلة فلا يرد ان الظاهر من المصنف المادح ان يمدح على فعله وما هو الا التصنيف
دون الكتاب **قوله** الظرف ان كان آه لا بد لنا ان نوضح كلام المحشي لينكشف قول الشارح والظرف
تجوزية تشبيها آه باتم وجه فاعلم ان قول المصنف غاية تهذيب الكلام لا يخلو اما ان يحمل على التوصيف
او التسمية وعلى الاول لو قيل ان قوله في تحرير المنطق والكلام متعلق بالتهذيب يكون ظرفا
لغوا والمتبادر يكون بينهما النسبة العموم من وجه بحسب الصدق اي الحمل لانهما قد اجتمعا في هذا الكتاب
فيحمل احدهما على الآخر وقد يصدق الاول بدون الثاني كما في كتاب يكون مهذبا من غير تدوين الفنين

كالشافية وقد يكون بالعكس كما في كتاب يكون محررا في المنطق والكلام من غير تهذيب والى هذا اشار بقوله الظرف
ان كان متعلقا بغاية تهذيب الكلام فالعموم عموم من وجه في الصدق ولو قيل انه متعلق بمحذوف
كالحاصل يكون ظرفا مستقرا وعلى الثاني يكون ظرفا مستقرا ايضا لا لغوا كما لا يخفى على المتامل وعلى هذين
التقديرين لا يكون المراد من الحاصل الا الحصول الخاص الذي يتحقق في ضمن هذا الكتاب فيكون
المظروف ح حقيقة هو هذا الكتاب والنسبة بينه وبين تحرير المنطق والكلام نسبة العموم مطلقا بحسب
التحقق لا الصدق اي بحسب الوقوع لا الحمل لان تحرير المنطق والكلام عام شامل لهذا الكتاب ولغيره
وغير محمول عليه واليهما اشار بقوله وان كان مستقرا فالعموم عموم مطلق بحسب التحقق وتقرير كلام
المحشي بالبسط الذي قررناه اولى مما قرره بعض الافاضل من انه ان حمل قوله تهذيب الكلام على الوصف
فالظرف متعلق به وبينه وبين التحرير عموم وخصوص من وجه في الصدق وان حمل على التسمية فالاسم
ان تعلق الظرف به فكان مستقرا فانه يبقى على هذا التقرير شق آخر وهو ان يكون تحرير المنطق والكلام
ظرفا مستقرا على تقدير ان يحمل غاية تهذيب الكلام على التوصيف اذا عرفت هذا فنقول ان حاصل كلام
الشارح ان قول المصنف في تحرير المنطق والكلام الذي هو مدخول كلمة في الموضوعة للظرف مما لم يصلح ان يكون
ظرفا حقيقيا للتهذيب والكتاب لان الظرف الحقيقي يتنوع على نوعين مكاني وزماني وتحرير المنطق
والكلام ليس منهما فلا جرم ان يكون ظرفا مجازيا ومما وجب للتجوز من العلاقة بالمعنى الحقيقي بينهما
لقوله لتشبيهها آه يعني انما حمل على التجوز لوجود نوع من علاقات التجوز وهي علاقة التشبيه بان شبه
الشمول العمومي الذي هو من جانب تحرير المنطق والكلام بالشمول الظرفي فان الظرف كما يكون
شاملا للمظروف ومحيطا به كذلك تحرير المنطق والكلام ايضا عام وشامل ومحيط لتهذيب الكلام اذا كانت
عمومية مطلقة او من وجه فاستعير في الموضوعة للشمول الظرفي للشمول العمومي لا يقال انه لو اريد من
الكلام في قول المصنف غاية تهذيب الكلام الالفاظ يكون الالفاظ حقيقة مظروفة وتحرير المنطق والكلام
اللذين هما عبارتان عن المعاني ظرفا لها مع ان ما هو المشهور بينهم من ان الالفاظ قوالب المعاني
يدل على كون الالفاظ ظرفا والمعاني مظروفة فانه يكون كل منهما مظروفا للآخر وظرفا له وهذا كما ترى

لا انا نقول لا نحذور فيه اذ نظر فيه كل منهما للآخر بجهة مختلفة اما الالفاظ فمن جهة ان المعاني توخذ منها
وتزيد بزيادتها وتنقص بالنقصان فكان الالفاظ قوالب يصب فيها المعاني بقدرها واما المعاني
فمن جهة ان الالفاظ مسوقة لبيان المعاني التي قد تحصل بغير الالفاظ من الكتابة والاشارة فكانت
المعاني شاملة للالفاظ ولذا صح ان يقال ان اللفظ في المعنى كما يصح من الجهة الاولى ان يقال
ان المعنى في اللفظ ولا يخفى ما في كلام المحشي من النظر بوجوه اما اولا فبان حكمه على تقدير كون تحرير
المنطق والكلام ظرفا لغويا بان بين الظرف والمظروف نسبة العموم والخصوص من وجه بحسب
الصدق تحكم بحت لان الصدق اما ان يكون بالمواطاة او بالاشتقاق وكل منهما لا يخلو عن
الخلل اما الاول فبانه ان اريد من التهذيب والتحرير معناهما المصدريان او بالتحرير معناه المصدري
وبالتهذيب المهذب بالفتح فظاهر انه لا يصح الحمل بينهما بهذا الحمل لان صدق المعنى المصدري مواطاة عند
المحشي انما يكون على ما كان ذاتيا له ومن المعلوم ان تحرير المنطق والكلام ليس ذاتيا للتهذيب المهذب
والا لما تحقق بينهما نسبة العموم من وجه فان بين الذاتية ونسبة العموم من وجه منافاة اذ الذاتية
تقتضي اللزوم ونسبة العموم من وجه الانفكاك وان اريد بالتهذيب معناه المصدري وبالتحرير المحرر
مجازا فالحمل ايضا ليس بصحيح لانه من البين ان التهذيب ليس بمحرر وان اريد بهما المحرر والمهذب فالحمل
وان كان بينهما صحيحا لكنه يوجب ان يكون التحرير بهذا المعنى محمولا على الكتاب ايضا لان الكتاب
ما كان مهذبا والمهذب محرر لا بد ان يصدق المحرر ايضا على الكتاب فيكون بين الكتاب والتحرير بهذا
المعنى نسبة العموم والخصوص بحسب الصدق البتة فلم يستقم قول المحشي وان كان مستقرا فالعموم عموم
مطلق في التحقيق واما الثاني فبانه على هذا ايضا لا يستقيم قول المحشي وان كان مستقرا آه لانه يصح ان يقال
على تقدير الاستقرار الكتاب ذو تحرير المنطق والكلام فيكون نسبة العموم بينهما بحسب الصدق ايضا
ويمكن الجواب عنه بان المحشي وجه الكلام الشارح على مذهبه ومذهب القوم من ان حمل المصدر على شيء
ليس مشروطا على ان يكون ذاتيا له لا على مذهبه فلا شناعة في حمل التحرير بالمعنى المصدري على التهذيب
بالمعنى المصدري او بمعنى المهذب فهذا جواب باختيار ترديد الشق الاول للترديد الاول واما

ثانيا فبان المراد بالتحرير معناه الاصطلاحي لا اللغوي لانه لا يصح ان يقع ظرفا للتهذيب
او الكتاب كما يجيء والتهذيب مساو له كما صرح به الفاضل اليزدي في شرح خطبة الشرح لكن لما
اضيف التحرير الى المنطق والكلام صار النسبة بينه وبين التهذيب عموما وخصوصا مطلقا لان احد
المتساويين اذا قيد بقيد يصدق عليه المتساوي الآخر البتة من غير عكس فيكون التهذيب
اعم مطلقا بحسب الصدق من تحرير المنطق والكلام لا من وجه فهذا النظر نظر آخر في الواقع على
الدليل من قوله وقد يكون بالعكس آه واما ثالثا فبانه على تقدير الجار غاية تهذيب الكلام
على معناه المصدري والقول بان تحرير المنطق والكلام ظرف مستقر لا ضرورة لنا الى ان نحمل على
المقدر خبرا بعد خبر لقوله هذا المشار به الى الكتاب ليكون الكتاب مظروفا حقيقة ويلزم منه ان يكون
النسبة بينهما نسبة العموم المطلق بحسب التحقق لجواز ان يكون متعلقا للتهذيب فيكون المعنى هذا غاية
تهذيب الكلام الحاصل في تحرير المنطق والكلام وما لا عنه فيكون المعنى هذا غاية تهذيب الكلام
حاصلا في تحرير المنطق والكلام فالمظروف على كلا التقديرين ليس الا التهذيب لا الكتاب
وليس النسبة بين التهذيب وتحرير المنطق والكلام الا العموم من وجه بحسب الصدق كما اعترف
به هو ايضا فلم يستقم قول المحشي ان كان مستقرا آه قال الشارح اي هذا مقرب آه لما يرد على قول
المص وتقريب المرام الخ باعتبار عطفه على التهذيب يكون مضافا اليه للغاية التي هو محمول
على الكتاب المشار اليه بلفظ هذا ويلزم منه ان يحمل غاية تقريب المرام على هذا مع ان هذا الحمل
بظاهره فاسد بالبيان الذي مر في غاية تهذيب الكلام ودفعه الشارح بوجهين اما اولا فبانه اول
الى المجاز بالحذف بان يقول انه كانت العبارة في الاصل هذا مقرب غاية التقريب فحذف مقرب
واقيم ما بعده مقامه واما ثانيا فبان الاظهر ان التقريب معطوف على التهذيب ليلزم منه الخلل الذي لو
لا يحتمل ان يكون معطوفا على التحرير فيكون العبارة في التقدير هكذا هذا غاية تهذيب الكلام
في تقريب المقاصد آه فان قلت ثم احتمال آخر وهو ان يعطف تقريب المرام على الغاية فلم ترك
الشارح ذكره قلت ما تحصل في عطف التقريب على التهذيب والتحرير زيادة مع الكتاب

ودون عطفه على الغاية اذ يكون تقدير النظم على الاولين هذا غاية تقريب المرام او هذا غاية تهذيب
الكلام في تقريب المرام وعلى الثالث هذا التقريب المرام وذكر الشارح الاحتمالين الاولين دون
الآخر لان هذا المقام مقام المدح للكتاب فينبغي ان يحمل النظم على الاحتمال الذي يفهم منه مدح
كثيرا دون غيره **قوله** وحاصل المعنى هذا مقرب آه جواب عما يرد على الشارح من ان الايراد المذكور
الوارد على قول المص وتقريب المرام كما يمكن دفعه بما ذكره بالحمل على المجاز بالحذف بان يقدر ان لفظ
مقربية محذوف كذلك يمكن دفعه بالطرق الاخر المذكورة في تهذيب الكلام بان يكون مجازا
عقليا بان يحمل غاية تقريب المرام على الكتاب المشار اليه بلفظ هذا على نهج المبالغة كزيد عدل او
مجازا بالحذف لفظ ذي فيكون التقدير هذا الكتاب ذو غاية تقريب المرام ومجازا لغويا
وهو المجاز في الطرف بان يكون التقريب بمعنى المقرب فيكون المعنى هذا الكتاب غاية المقرب
الى المرام فما وجه ذكر الشارح الطريق الاول دون الطرق الاخر وتقرير الدفع ان قول الشارح هذا مقرب
غاية التقريب للمرام ذكر لحاصل المعنى على جميع الطرق فذكره يشعر لذكر جميع الطرق لا لبيان
لوجه الاعراب حتى يلزم عليه ما ذكره **قوله** واما تقدير الكلام بان تصنيف هذا الكتاب غاية
تقريب المرام فبعيد كما مر في تهذيب الكلام من ان فيه حذف المبتدأ او صدر الكلام من غير ضرورة
داعية اليه وانما لم يذكر الشارح هذا الاحتمال اعتمادا على الفطرة الوقادة بالمقايسة على ما ذكره
في تهذيب الكلام ولهذا لم يذكر المحشي احتمال ان يكون المراد باسم الاشارة التصنيف فيكون
المعنى تصنيف الكتاب غاية تقريب المرام **قوله** والظاهر من التقريب آه حاصله انه لو عطف
التقريب على التهذيب يكون الظاهر من التقريب معناه اللغوي وهو الذي يعبر عنه في
الفارسية بنزديك كردن لا معناه الاصطلاحي وهو جعل الاسباب موافقة للمطلوب كيف ولو كان
كذلك لاورد المص لفظ التقريب فقط بدون اضافته الى المرام لان الشائع المستعمل في بيان
معناه الاصطلاحي لفظ التقريب لا مع اضافته الى المرام على ان التقريب صفة للدليل
فكيف يحمل على هذا الكتاب الذي اكثر مسائله غير مدللة ولا يمكن اقامة الدليل على ما ادعى المحشي ره

بان المرام داخل في مفهوم التقريب فلو اريد منه معناه الاصطلاحي يلزم اضافة الكل اي التقريب
الى الجزء اي المرام لان للقائل ان يقول ان الاضافة ح مبنية على التجريد اي تجريد التقريب عن
اعتبار المرام في مفهومه فلم يلزم ح سوى اضافته اليه لا اضافة الكل الى الجزء **قال** الفاضل اليزدي
ان قيل ان مقرب المعاني الى الافهام يصير الكلام بل المتكلم فلا يصح حمل التقريب على المعنى اللغوي
ايضا في الاحتمال الاول واحتمال التجوز مشترك قلت نعم لكن التجوز في اللغوي اقرب فان
اللفظ آلة لتقريب المعاني الى الافهام فنسبة الفعل اليه كما ينسب القطع الى السيف بخلاف المعنى
العرفي فان تطبيق الدليل على المدعى لا يتصور بدون اللفظ اصلا **قوله** وهو المناسب للتقريب
بالمعنى الاصطلاحي لان آه توضيحه انه على تقدير عطف التقريب على التحرير يكون تقريب المرام
مثل تحرير النظم والكلام ظرفا للكتاب او التهذيب وعلى كل تقدير لا يناسب لظرفيته
التقريب الا معناه الاصطلاحي لان معناه اللغوي لازم للاخبار باي مسائل الكتاب فانها اذا
وجدت تلك المسائل وجد تقريب المرام ايضا وهذا اذا قرئ الاخبار في قوله لازم للاخبار بالفتح
واما اذا قرئ بالكسر يكون الحاصل ان المعنى اللغوي للتقريب لازم للاخبار يكون الكلام مهذبا
اذ عدم مقربية الكلام للمرام لا يكون الا من جهة ان فيه فسادا لاجل عدم رعاية القوانين النحوية
بزيادة المخلات او ترك ما يجب ذكره وكل ذلك يوجب عدم التهذيب بجهته وفيه وان كان
كذلك يكون لازما لتهذيب الكلام الذي هو مخبر بها ايضا لان لزومه للاخبار انما يكون اذا
كان لازما للمخبر به فيلزم ان يكون لازما للكتاب ايضا لان التقريب لازم لتهذيب الكلام
وهو لازم للكتاب اذ لازم اللازم للشيء لازم له ولازم الشيء لا يصلح ان يقع ظرفا له اذ بينهما
منافاة فان اللازم يكون مساويا للملزوم او اعم منه والظرف لا يكون كذلك بل يكون قيدا
مخصصا للمظروف على انه يلزم ح مجعولية ذاتية كما قال جدي وجد استاذي كمال الملة والدين
قدس سره ومن ان سوق الكلام في هذا المقام يشير الى ان المص جعل الكتاب مهذبا في تحرير النظم
والكلام فلو عطف التقريب على التحرير صار المعنى على طبق هذا السوق جعل المص مهذبا في التقريب

الى الافهام ولا يصح تخلل الجعل بين الملزوم ولازمه الظرف وان صح مجعولية نفيهما العين للملزوم
لا مطلقا انتهى ووجه السوق ان المقام مقام مدح المصنف كتابه وتبيين انه احسن جهة جعله مهذبا في
تقريب المرام وقوله جعلته تبصرة شاهدة عليه فلفظ الجعل وان لم يكن مذكورا آه صريحا لكنه مفهوم منها
وهو يكفي للمجعولية الذاتية فاندفع ما قد يتوهم من ان لزوم المجعولية الذاتية على تقدير ارادة
المعنى اللغوي من التقريب حين عطفه على التحرير متوهم اذ ليس لفظ الجعل ههنا مذكورا فان قيل
ان الدليل الذي اورده المستدل اولا يدل على عدم صحة ارادة المعنى اللغوي للتقريب
فينبغي للمحشي ان يقول بدل قوله لا يناسب لا يجوز قلت ان ابتناء الدليل على كون الظرف للتخصيص
وهو مما لم يجب لان فائدة الظرف لا تنحصر فيه لم لا يجوز ان يكون ايراد الظرف ههنا
لفائدة اخرى سوى التخصيص ثم قال لا يناسب بناء على قاعدة الاغلبية من وقوع الظرف
للتخصيص ثم لعله بقي في كلام المحشي خلل من ان الشائع في تفسير المعنى الاصطلاحي التقريب لتقريب
المرام كما صرح به هو ايضا فتامل **قوله** كما ان التحرير اللغوي لا يجوز ان يقع ظرفا للكتاب او
للتهذيب لان التحرير اللغوي عبارة عما يعبر عنه في الفارسية بنوشتن ومن المعلوم انه ليس متعلقا
الا بالنقوش ودونهما فكيف يصح ان يقع ظرفا لهما **قوله** فان التقريب الى الافهام يكاد ان يكون
لازما للاخبار دليل لقوله لا يناسب آه وانما اورد لفظ يكاد اشعارا بان اللزوم المذكور غير موثوق
به فان الدليل الذي اورده لاثباته مخدوش عند المجادل فتامل **قوله** ولعل الوجه في اختيار
الاحتمال الاول آه هذا دفع دخل مقدر تقرير الدخل انه ما الوجه في اختيار الشارح عطف التقريب على
التهذيب دون عطفه على التحرير حيث قدم الاول على الثاني ولم يقل في الاول لفظ يحتمل الدال
على المرجوحية وقال في الثاني لفظ يحتمل وتقرير الدفع ان التحرير الاصطلاحي الذي هو عبارة عن
كون الكلام بحيث يكون خاليا من الحشو والتطويل ومحتويا على ما ينبغي في افادة المقصود شامل
للتقريب الاصطلاحي الذي هو عبارة عن سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب لان الدليل
الكذائي مشتمل على ما ينبغي لافادة المقصود والمطلوب اذا كان نظريا كالمسائل المدونة في العلوم

بدون العكس فان التقريب يتحقق فيما اذا كان تبيين الدليل الذي يوصل الى المطلوب على طريق
الحشو والتطويل فيكون التحرير خاصا والتقريب عاما فلو عطف التقريب على التحرير
يكون ذكره لغوا لان ذكر الخاص يغني عن ذكر العام بخلاف عطفه على التهذيب فان التهذيب
غير شامل له حتى يكون ذكره بعده لغوا وهذا هو حاصل ما اورده جدي واستاذ استاذي كمال الملة
والدين قدس سره لاثبات شمولية التحرير الاصطلاحي للتقريب الاصطلاحي بقوله وذلك لان
تبيين المسائل تقتضي جعلها مثبتة بدلائلها فيشمل التقريب الاصطلاحي بخلاف كون الكلام
مهذبا فانه لا يقتضي ربط الدلائل انتهى ولا يوسوسك الوهم بانا لا نسلم ان التحرير بالمعنى الاصطلاحي
شامل للتقريب الاصطلاحي شمول الخاص للعام لان التحرير قد يكون بالنظر الى الدليل وقد يكون
بالنظر الى المدعى وقد يكون بالقياس الى كليهما والتقريب لا يكون الا بالنظر الى مجموع المدعى
والدليل فيكون التقريب خاصا والتحرير عاما فلا يلزم اللغوية في ذكر التقريب بعد التحرير لان
الكلام ههنا ليس في مطلق التحرير بل في التحرير الخاص اي تحرير المنطق والكلام ولا شك ان هذا
التحرير لا يكون الا بالنظر الى المسائل المورودة فيهما وتلك المسائل لا تكون الا نظرية فلا بد ان يذكر
دلائلها ايضا والا لم يتحقق التحرير فهذا التحرير لا يكون الا بالنظر الى مجموع المدعى والدليل لا بالنظر
الى المدعى فقط فيكون التقريب عاما من التحرير بلا مرية فان قلت وقوع تقريب المرام بعد تحرير
المنطق والكلام يوجب لغويته بناء على شمول التحرير له سواء عطف على التحرير او التهذيب فلا وجه
لتخصيص اللغوية على تقدير كونه معطوفا على التحرير قلت ان منشأ لغوية ذكر التقريب بعد التحرير ما
لم يكن الا ان التحرير بالمعنى الاصطلاحي شامل للتقريب الاصطلاحي فلا يلزم اللغوية الا لو لوحظ التحرير حين لحاظ التقريب
وهو انما يكون لو عطف التقريب على التحرير فان ملاحظة المعطوف عليه عند ما عطف عليه ضرورية دون ما اذا
عطف على التهذيب فان التحرير وان كان قيدا له لكن لا يلزم ملاحظته حين قيود المعطوف عليه عند عطف عليه فهذا هو وجه
التخصيص بلزوم لغوية ذكر التقريب بعد التحرير على تقدير كونه معطوفا عليه دون ما اذا عطف على التهذيب تأمل
المحشي اشار **بقوله** فان التحرير الاصطلاحي آه الى رد ما قاله السيد ابو الفتح من ان في عطف التقريب على التحرير

يكون في الكلام تاسيس بان في ذكر التقريب بعد التحرير بان يعتبر عطفه عليه يلزم لغوية لشمول التحرير
الاصطلاحي للتقريب الاصطلاحي فلا فائدة في ذكره فضلا عن افادة
التاسيس انتهى توضيح كلام المحشي لكن لا يخ الكلام بعد عن الخلل وهو انا لا نم عمومية التقريب من التحرير
بالمعنيين الاصطلاحيين في الدليل الذي اورد عليه من ان التقريب يتحقق فيما اذا كان اه فلا يتحقق
ما فيه فان المقدمات التي تكون زائدة وحشوا خارجة من الدليل قطعا فلا يتحقق التقريب
بالنسبة الى هذه المقدمات بل بالنسبة الى المقدمات التي لا تكون كذلك عنده فيتحقق التحرير
البتة فكلما تحقق التقريب الاصطلاحي تحقق التحرير الاصطلاحي ولا يذهب عليك ان
بطلان العمومية لا يضر اصل النقض فانه على تقدير المساوات بين التقريب والتحرير الاصطلاحيين
ايضا يلزم اللغوية في ذكر التقريب اذا اعتبر عطفه عليه لكن سلمنا العمومية فانما هي في مطلق التحرير
والتقريب لا فيما كلامنا فيه من التحرير والتقريب الواقعين في المتن لانه ليس فيه دليل على
اثبات كل مسئلة من المسائل المورودة فيه حتى يصح القول بان التحرير الواقع فيه يشتمل التقريب
الواقع فيه على ان ذكر الخاص وان كان مغنيا عن ذكر العام لكنه قد يذكر العام بعد الخاص
للتوضيح فلا يكون ذكره بعده لغوا فلم لا يجوز ان يكون ذكر التقريب بعد التحرير ايضا من هذا
القبيل قال الشارح يحتمل ان يكون اه يحتمل ان يعود ضمير يكون الى تقرير عقائد الاسلام
فيكون المعنى يحتمل ان يكون تقرير عقائد الاسلام بيانا للمرام ويحتمل ان يعود الى عقائد الاسلام
فيكون المعنى يحتمل ان يكون عقائد الاسلام بيانا للمرام بجعل التقرير بمعنى المقررة على صيغة
اسم المفعول على التجوز واضافته الى عقائد الاسلام من قبيل اضافة الصفة الى موصوفها وعلى كلا الاحتمالين لا بد
ان يعلم ان اللام في المرام للعهد الخارجي والا فلو المرام من عقائد الاسلام وتقريرها فكيف يصح بيانه بهما ويحتمل
ان يكون قوله من تقرير عقائد الاسلام صلة للمرام ومتعلقا به على تقدير عدم اعتبار عهدية اللام المذكورة فيكون
المعنى تقريب المقصود من تقرير عقائد الاسلام الى الفهم قوله يحتمل ان يكون اي تقرير عقائد الاسلام بيانا للتقريب
المرام بان يكون الجزء الاول من تقرير عقائد الاسلام اي التقرير بيانا للجزء الاول من تقريب المرام

اي التقريب لان تقريرها عبارة عن تقريبها الى تحصيلها والجزء الثاني من الاول اي عقائد الاسلام
بيانا للجزء الثاني من الثاني اي المرام وان اختلج في صدرك انه كيف يصح قول المحشي تقريرها
تقريبها الى تحصيلها فان التقرير ليس عين التقريب ليصح حمله عليه فادفعه بان هذا الحمل
على طريق المبالغة فانه لما كان تقرير النظم والكلام دخل في تقريبهما الى تحصيلهما جعل التقرير
عين التقريب **قوله** وجه البعد ظ فانه يدل اه لما احتمل ان يكون المرام نفس عقائد الاسلام
او تقريرها بين المحشي وجه بعدية تعلق قوله من تقرير عقائد الاسلام بالتقريب على تقدير كل من
هذين الاحتمالين بقوله فانه يدل على ان المرام غير عقائد الاسلام وتقريرها يعني ان تعلق
من تقرير عقائد الاسلام بالتقريب يدل على ان المرام غير عقائد الاسلام وكذا يدل على ان المرام غير
تقرير عقائد الاسلام مع انه متحد مع عقائد الاسلام على الاحتمال الاول ومع تقرير عقائد الاسلام
على الاحتمال الثاني ثم اورد الدليل على التغاير بين المرام وعقائد الاسلام بقوله اذ ح يكون
المرام اه وترك الدليل على التغاير بين المرام وتقرير عقائد الاسلام احالة على المقايسة فالحاصل
انه لو تعلق قوله من تقرير عقائد الاسلام بالتقريب يكون المرام مفعولا اولا وعقائد الاسلام
او تقريرها مفعولا ثانيا ولما يجب ان يكون بين المفعولين تغاير لا بد ان يكون عقائد الاسلام
وتقريرها مغايرة للمرام مع ان عقائد الاسلام متحدة معه على الاحتمال الاول وتقرير عقائد الاسلام
متحدة معه على الاحتمال الثاني فان قيل كيف يصح القول بكون عقائد الاسلام مفعولا
ثانيا مع ان الظ من تعلق قوله تقرير عقائد الاسلام بالتقريب ان التقرير مفعول ثان للتقريب قلت
ان هذا القول على تقدير اعتبار اضافة التقرير الى عقائد الاسلام من قبيل اضافة الصفة الى
الموصوف فيكون تقدير النظم هكذا عقائد الاسلام المقررة فيكون المفعول الثاني في الحقيقة
ح عقائد الاسلام لا التقرير وبما قررنا حيث ظهر اندفاع كلام السيد ابي الفتح في رد من قال انه
لو تعلق قوله من تقرير عقائد الاسلام بالتقريب يكون المرام غير تقرير عقائد الاسلام والظاهر
نفسه من ان المرام هو نفس العقائد لا تقريرها لان كلام القائل مبني على الاحتمال الثاني اذ هو
بيان كلام ١٢

ان المرام على هذا الاحتمال يكون عين تقرير عقائد الاسلام ويمكن ان يقرر وجه البعد انه لا يخلو
من تقرير لعقائد الاسلام بالتقريب فحاصل لفظي ومعنوي اما الاول فلان التقريب بالقصد بالي
دون من مقدمته مبين انما يصلح اذا صرف من المعنى الى المعنى الى وهو خلاف الاصل واما الثاني فلان
جعل المقصد قريبا الى التقرير غير معلوم انما المعلوم جعله قريبا الى الله قال الشارح الاضافة بيانية اه
تفصيله ان الاسلام ان كان عبارة عن التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فلا يخلو
اما ان يؤخذ العقائد بمعنى الاعتقادات او المعتقدات فعلى الاول يكون اضافة العقائد
الى الاسلام اضافة بتقديرين فتكون بيانية بمعنى ان المضاف اليه اي الاسلام عين المضاف
اي العقائد فان العقائد قبل الاضافة كانت اعم بان كانت اسلامية او غيرها ثم لما اضيفت
اليه صارت مخصصة مبينة بالمضاف اليه لا بالمعنى المشهور عند النحاة اذ فيه لا بد ان يكون
بين المضاف والمضاف اليه عموم وخصوص من وجه وههنا ليس كذلك اذ العقائد اعم مطلقا من
الاسلام بالمعنى المذكور وعلى الثاني كانت الاضافة لامية وان كان عبارة عن الاقرار باللسان
بكلمتي الشهادة او مركبا منه ومن التصديق يكون الاضافة ايضا لامية سواء كان العقائد بمعنى
الاعتقادات او المعتقدات لكن هذه الاضافة لا تكون اضافة حقيقية بان يكون الاضافة
اضافة الى ما هو له عند المتكلم بحسب الظاهر فانه من البين ان العقائد ليست صفة للاسلام
بل مجازية باعتبار انها صفة لاهل الاسلام فاضيفت الى الاسلام لاجل الملابسة والعلاقة بينهما
ملابسة الحال بالمحل واليه اشار الشارح بقوله والملابسة او باعتبار المجاز المرسل وصرح بقوله
ويمكن ان يراد بالاسلام اهله على طريق المجاز المرسل او باعتبار المجاز بالحذف واليه اشار بقوله
او المجاز بالحذف **قوله** عطف على بالاسلام قال جدي واستاذ استاذي كمال المحققين قدس سره
هذا العطف عجيب جدا فان المعطوف في حكم المعطوف عليه ويجب اتحادهما في محل الاعراب مفردا كان
او جملة وليس بينهما اتحاد في محل الاعراب لا ههنا لان المعطوف مفعول ما لم يسم فاعله ومن المعطوف عليه
لانه ظرف ومفعول ما لم يسم فاعله في المعطوف عليه هو اهله فالاولى ان يقال انه معطوف على

يمكن والمعنى يمكن مجاز الحذف في هذا المقام او يقال انه معطوف على اهله والمعنى انه يمكن ان يراد
اهل الاسلام بالاسلام على طريق المجاز المرسل ويمكن ان يراد مجاز الحذف في هذا المقام
فالمعطوف مفعول ما لم يسم فاعله باعتبار العطف ويتحاد محل الاعراب ايضا فحاصل م لا يلزم [illegible]
المعطوف عليه في المعطوف انما الواجب اتحادهما في حكمهما في الاقامة ومحل الاعراب ويمكن
ان يعطف على الاسلام والمعنى يمكن ان يراد اهله بالاسلام على طريق المجاز المرسل ويمكن ان يراد
مجاز الحذف اي القول بمجاز الحذف في هذا المقام ولا يلزم اشتراك التعلقات كما مر نعم
وما قال بعض الافاضل على قول المحقق قدس سره هذا العطف عجيب جدا الى آخر قوله هو اهله
من ان كلام الشارح مبني على ما جوزه الكوفيون من اقامة الظرف مقام الفاعل مع وجود المفعول
به فيجوز ان يكون قوله بالاسلام ساد مسد الفاعل واهله بالنصب مفعول يراد فلو عطف
قوله او مجاز بالحذف على قوله بالاسلام لا يلزم خلل لانه اتحد وجه الاعراب بينهما وهو كون المعطوف
والمعطوف عليه كليهما في محل الرفع لانهما قائمان مقام الفاعل فمدفوع بانه لا بد ان يكون المعطوف
متحدا مع المعطوف عليه في وجه الاعراب على تقدير الجمهور ساد مسده ايضا ووجه ليس كذلك اذ توهم
الفاعل يكون قوله بالاسلام ظرفا والمجاز بالحذف مفعولا به فكيف يصح عطف قوله او مجاز بالحذف
على بالاسلام ثم اعلم ان قول المحقق قدس سره ولا يلزم تقييدات المعطوف عليه [illegible]
مقصوده من انه كيف يصح عطف قوله او مجاز بالحذف على اهله ولا يلزم ان يقع قوله بالاسلام
قيدا لقوله او مجاز بالحذف كما انه قيد لقوله اهله بناء على انه لا بد في العطف ان يصرف ما هو قيد
للمعطوف عليه الى المعطوف فيصير الكلام في التقدير هكذا ويمكن ان يراد بالاسلام مجاز بالحذف
وهذا كما ترى لان هذا الكلام يدل على انه يراد من لفظ الاسلام المجاز بالحذف مع ان في المجاز
بالحذف لا يراد من اللفظ معنى اللفظ الآخر بل يكون اللفظ باقيا على معناه اللغوي ويقدر شيء
آخر وتقرير الدفع ان بناء ايراده على وجوب صرف قيد المعطوف عليه الى المعطوف مع ان هذا
ليس بواجب انما الواجب اتحاد المعطوف والمعطوف عليه في محل الاعراب اذا ستعمالمقام فقال

اذا كان مفعولا مالم يسم فاعله وهو يحقق آه وما اورد عليه ذلك الفاضل من ان هذا انما الغفير على التحقيق
الى القيد او يسبق على المعطوف عليه شارك فيه المعطوف ايضا بخلاف ما اذا تاخر انتهى ففيه ان هذا فرق
على النحويين قوله اى يمكن ان يراد مجاز بالحذف وبهذا ظهر عدم صحة لتخصيص الاثنين تقع في
احدهما عطف على الاسلام وفى ثانيتهما عطف على اهله لان التفسير لا يطابقه مع انه لا بد ان يكون
مطابقا للمفسر بالفتح قوله لا على المجاز المرسل لانه لو عطف عليه يكون المعنى انه يمكن ان يراد من
لفظ الاسلام اهله على طريق المجاز بالحذف وهو كما ترى لان فى المجاز بالحذف يقدر لفظ لا انه يراد
من اللفظ معنى اللفظ الآخر كما عرفت آنفا الا ان يقال ان العبارة فى قول الشارح بالاسلام كلا ستعانة
فيكون المعنى انه يمكن ان يراد باستعانة لفظ الاسلام اهله على طريق المجاز بالحذف ولا شناعة فيه
اذ لا ريب فى ان لا تقدير للفظ الاهل آه الا باستعانة لفظ الاسلام لانه لو لم يكن لفظ الاسلام
لم يصح ارادة اهله قال المص جملة تبصرة لما يرد عليه ان قوله تبصرة وقع مفعولا ثانيا لجعلت ينبغى
ان يكون محمولا على المفعول الاول الذى هو الكتاب لان المفعول الثانى فى التعدى الى
المفعولين يكون كذلك مع انه لا يصح ان يقع الكتاب تبصرة وفيه الشارح المحقق ذيل قوله هذا بقوله
بمعنى اسم الفاعل اى مبصرا حاصله ان ما يراد كلما يتوجه على قول المص لو ابقيت التبصرة على معناها
المصدرى ونحن لا نقول به بل نقول انه اريد بها المبصر على صيغة اسم الفاعل مجازا ولا شك فى حمله
على الكتاب فان قلت يمكن صحة الحمل آه بطريق المجاز بالحذف ايضا فانه يصح ان يقع الكتاب
ذا تبصرة فلم ترك الشارح هذا الاحتمال قلت انما تركه لظهوره قوله اكتفى آه بالمجاز اللغوى
آه لما يرد على الشارح ان اكتفاءه وتخصيصه تصحيح حمل التبصرة على الكتاب بجعلها بمعنى اسم الفاعل
الذى هو مجاز لغوى مما لا وجه له فانه يصح الحمل بالمجاز العقلى ايضا بان ابقيت على معناها الحقيقى
ويجوز فى اسناده الى الكتاب فلم لم يذكره الشارح مع انه اوجه والمبالغة فيه ابلغ فذكره اولى اجاب عنه
المحشى بوجهين والبين على ان ال التبصرة على الكتاب على طريق المجاز العقلى وان كان صحيحا لكن
ما كان بالنظر الى قوله جعلته وجاولا غير صحيح لم يذكره الشارح واكتفى بذكر المجاز اللغوى اشار الى الاول بما

بقوله فكانه نظر الى قول المص وجعلته وثانيهما بقوله والى قوله المرجاول آه معطوفا على قوله الى
قول المص ما حاصل الاول انه يفهم من الحمل المذكور فى قوله وجعلته تبصرة ان المص جعل الكتاب
عينا للتبصرة فان الحمل الحقيقى عبارة من ان يجعل الجاعل المحمول اليه عينا للمحمول فى نفس الامر
مع انه من اجلى البديهيات ان التبصرة مغايرة للكتاب لا يمكن جعلها عينه لان العينية بين
المتغايرين من المستحيلات فان قيل ان ارادة الحمل الحقيقى وان لم يصح لكن لم لا يجوز ان يراد
من الحمل آه الحمل الادعائى وهو يصح البتة قلنا لا نم ان ارادة الحمل الادعائى آه على تقدير المجاز
العقلى الذى يكون القصد فيه المبالغة مما يصح لان المبالغة عبارة عن تبيين وصف ثابت
للشئ فى نفس الامر مع زيادة فهى تقتضى ان يكون الوصف اى المحمول اليه ثابتا فى الواقع وفى
الحمل الادعائى اين الثبوت الكذائى فبينهما منافاة لا يمكن اجتماعهما فلما لم يستقم الحمل الادعائى
آه لا جرم لان يحمل التبصرة على المجاز اللغوى الذى يكون فيه ادنى مبالغة حيث كان الكتاب
مبصرا نعبر عنه بالتبصرة الدالة على المبالغة وهذا هو حاصل ما اشار اليه المحشى فى منهية بقوله ذلك
على سبيل الادعاء يفوت المبالغة ويكون المجاز لغويا مع ادنى مبالغة حيث عبر عن المبصر بالتبصرة
انتهى واعلم ان هذا الحاصل بما هو اذا عطفت قوله ويكون المجاز لغويا على الجملة الشرطية معنى
ولو حمل على سبيل الادعاء يفوت المبالغة وان جعل معطوفا على الجزاء اى قوله يفوت المبالغة
يكون الحاصل انه لو اريد الحمل الادعائى على تقدير المجاز العقلى لم يصح ان يراد من التبصرة معناها
المصدرى الذى هو معنى حقيقى لما يفوت المبالغة اذ هى انما تكون فى الحمل الحقيقى دون
الادعائى كما عرفت آنفا بل معناها الاسم الفاعل على طريق المجاز اى المبصر فيكون المجاز لغويا
مع اعتبار ادنى مبالغة حيث عبر المبصر بالتبصرة وبيان الثانى ما افاده جدى وهو استاذى
فى الجواب عن السوال الذى اورده على قول المحشى لكونهما متضايفين بقوله انه غير جائز
قوله فلعل المحشى اراد بكونهما متضايفين انهما كالمتضايفين لما بينهما من التلازم فى الوجود
وعدم جواز تفارقهما وحاصل الكلام ان المصدرين المذكورين لما كانا بحيث لا يصح تفارقهما

فی الوجود کیف یصح قول المص جعلته تبصرة من حاول التبصر ای قصد التبصر فان القاصد للتبصر
لیس له تبصر بالفعل لما ان القاصد فی الفعل لا یکون موصوفا بذلک الفعل ما دام هو قاصدا نعم
له تبصر بالقوة لا بالفعل نعم لو ارید بالتبصرة معناها المصدری فیخرج حاصل المعنی ای جعل
الکتاب تبصرا لفاقد التبصر الذی هو قاصده فیلزم التفارق بین التبصرة والتبصر فلهذا
حمل التبصرة علی المبصر فان المراد بالمبصر هو ذاته ولا شناعة فی تفارق ذات المبصر عن التبصیر
بخلاف ما اذا ارید نفس مفهوم التبصرة فافهم انتهی تقریر السوال ان حکم المحشی بان حمل التبصرة
والتبصر تضایفا باطل لانه لا بد ان یکون فیه تعقل کل واحد من المتضایفین مستلزما لتعقل الآخر
وههنا لیس کذلک وتقریر الجواب غنی عن الشرح فان قیل علی قول المحقق فان المراد بالمبصر هو
ذاته ولا شناعة فی تفارق ذات المبصر عن التبصر انا وان سلمنا ان المراد من المبصر هو ذاته لکن
لا نسلم ان المراد منه هو ذاته علی الاطلاق بل من جهة انه متصف بالمبصرة بالفعل اذ من المقررات
عندهم ان اطلاق صیغة اسم الفاعل حقیقة انما هو علی ما ثبت له مبدء الاشتقاق فی الحال فیکون
المبصر عبارة عن ذات یکون لها التبصرة بالفعل ففارقت التبصرة علی هذا التقدیر ایضا
عن التبصر اذ هو لیس ثابتا بالفعل بل بالقوة لمن حاول ای فاقده الذی هو قاصده فکلا الجواب
علی السویة فی لزوم تفارق متضایف عن متضایف آخر قلنا انه یجوز ان یکون المجاز فی الطرف
فی التبصرة باراده المبصر بالقوة منها فلا یلزم تخلف التبصرة عن التبصر اذ کلاهما علی هذا التقدیر
یکونان بالقوة لکن لا یخفی علی المتامل ان هذا بعینه جار فی التبصرة بالمعنی المصدری ایضا بان
یکون المعنی جعلته تبصرة بالقوة لمن حاول التبصر ولا شناعة فیه اذ لا یلزم ح ایضا تخلف
التبصرة عن التبصر وبالجملة کلما یتعذر فی المجاز فی الطرف یتعذر فی المجاز العقلی ایضا ثم قال
المحقق قدس سره ومن ههنا اذ ارید بالتبصرة نفس مفهومها یلزم تفارقها عن التبصر انما یلزم
لو قیل ان التبصر صفة للمحاول فقط دون غیره فانه علی هذا یکون معنی الکلام حمل المط التبصرة
المحاول التبصر للغیر ولا شناعة فیه اذ لا یلزم الافتراق ح بین التبصرة والتبصر لا بالنظر الی ...

لان المحاول لا یحاول التبصر لنفسه اذ قد حصل له التبصرة فحصل له التبصر ایضا بناء علی التلازم ولا بالنظر
الی الغیر لانه لم یوجد فیه شیء منهما فتامل قال المص لمن حاول التبصر اعلم ان صیغة حاول من باب
المفاعلة وخاصیته المشارکة بین الفاعل والمفعول فی اصل الفعل المجرد الثلاثی بحیث یکون کل منهما
فی المعنی فاعلا وان کان المرفوع فی اللفظ فاعلا والمنصوب مفعولا سواء کان مشارکتهما فیه
من حیث الاشارة من حیث هو هو کما اذا کان اصل الفعل لازما نحو کارمته اذ متعدیا الی مفعول
واحد صالح لان یکون مشارکا للفاعل فی اصل الفعل نحو شاتمت زیدا فیصیر باب المفاعلة
ح علی نهج التقدیرین متعدیا الی مفعول واحد او من حیث تعلقه بالمفعول الاول وهو فیما
اذا کان اصل الفعل متعدیا الی مفعول ما احد لا یصلح للمشارکة بالفاعل فیه فیقدیة مفعول آخر
لیصیر مشارکا للفاعل فی ثبوت اصل الفعل المجرد المتعلق بالمفعول الاول نحو جاذبته الثوب
فان مفعول جذب وهو الثوب لما لم یصلح ان یکون مشارکا للفاعل فی المجاذبة احتیج
الی مفعول آخر یکون مشارکا له فیها اذا عرفت هذا فاستمع ان مصدر الفعل الثلاثی
لصیغة حاول وهو الحول لان لما کان متعدیا الی مفعول واحد وهو التبصر هو لم یصلح
لان یکون مشارکا لفاعله فی اصل الفعل بحیث یکون کل منهما فاعلا فی المعنی لا بد ان یقدر
مفعول آخر وهو من یتبصر عنه ان کان المحاول متعلما او من تبصر ان کان معلما لیکون ...
للمحاول فی قصد التبصر فلا یتوجه الایراد الذی اورده بعض الاعاظم من ان المفاعلة ...
للمشارکة فی اصل الفعل المجرد نحو ضارب زید بکرا فیفید المشارکة فی الضرب فلو کان
المشارکة فمعنی مصدر حاول والمفعول المذکور صالح فان المحاول یحول حوله لکونه ...
ایاه والتبصر ایض یحول حوله لکونه مقصوده فیرجع حاصل المشارکة فی الحول لان مع الشیء ا...
القصد فهو حاصل المعنی نعم لا یوجب صیغة المفاعلة الا المشارکة فی القصد لا فی التبصر ...
فانه علی ما قاله لم یکن التبصر الذی هو مفعول لحاول فاعلا له فی المعنی مع انک قد عرفت ان
خاصته ان یکون مفعول باب المفاعلة فاعلا له ثم ما لم یکن التبصر الا الذی المغم زاد ...

قوله لدى الافهام ذيل قوله من حاول التبصر فيكون ظرفا لقوله حاول المشتمل على ضمير
الفاعل العائد الى كلمة من فيكون صفة للفاعل اى المحاول لان الظرف المتعلق
بالفعل يكون كك وفسر الشارح الافهام **بقوله** تفهيم الغير ففيه احتمالان بينهما المحشي
بقوله مصدر مضاف آه احدهما ان يكون اضافة التفهيم الى الغير اضافة المصدر الى الفاعل
بان يكون لفظ الغير فاعلا للتفهيم الذي هو مصدر اضيف اليه وثانيهما ان يكون هذه الاضافة
اضافة المصدر الى المفعول بان يكون الغير مفعولا للتفهيم الذي اضيف اليه فعلى الاحتمال
الاول يقدر كلمة اياه بعد لفظ الغير على انها مفعول للتفهيم لان التفهيم متعد فلابد من المفعول
وعلى الثاني يكون ضمير الفاعل مقدرا بعد لفظ التفهيم وعلى كلا الاحتمالين يكون التبصر صفة للمحاول
لكن على الاول بالذات له وللغير بالعرض فيكون المراد تبصر المحاول نفسه من الغير التفهم
فيكون المحاول متعلما والغير معلما وعلى الثاني يكون صفة للغير بالذات لانه قائم به و
للمحاول بالعرض باعتبار ان افادة التبصر للغير لا يتصور الا اذا كان له تبصر ايضا فيكون تبصر
الغير مع تفهيم المحاول فيكون المحاول معلما والغير متعلما وبالجملة ان التبصر اما صفة للمحاول
بالذات او للغير فمعنى قول المحشي وعلى كلا التقديرين آه انه لا يخ كل من التقديرين اى
تقدير اعتبار ان الاضافة في تفهيم الغير اضافة المصدر الى الفاعل وتقدير اعتبار ان هذه
الاضافة اضافة المصدر الى المفعول من احد الشقين اما ان يكون التبصر فيه صفة للمحاول
بالذات وهذا على التقدير الاول او للغير وهذا على التقدير الثاني دون ما يتوهم من ظاهر عبارته
انه على كل تقدير من التقديرين يكون التبصر صفة للمحاول او للغير فانه من البين انه
ليس كك كما اوضحناه وكذا في قوله من حاول او للغير مانعة الجمع دون مانعة الخلو ثم اعلم
ان هذا الترديد انما هو على تقدير عزل لفظ الافهام عن صيغة حاول التي تدل على المشاركة
وقوله او كليهما على تقدير الملاحظة المذكور فيكون التبصر صح لكل من الفاعل والمفعول بالذات
ولا يوسوسك الوهم بان الحصر مع الكتاب بانه مبصر للمعلم والمتعلم او لاحدهما هو لا يستقيم

في صحة كون التبصر للغير فقط لانه جعل الكتاب مبصر لمن حاول لا للغير لانا نقول ان المبصر ان كان
صفة لمن حاول فقط لكن كلامنا ليس فيه بل في التبصر وهو يعم المحاول وغيره فان قيل ضمير
قول المحشي او كليهما عائد الى من حاول وغيره والافراد صيغة حاول على شاركتهما في اصل الفعل
يكونان محاولين فلم يكن واحد منهما غير محاول فكيف يصح قوله او غيره قيل لما كان كل من المعلم
والمتعلم بالنظر الى خصوص ذاته مغايرا للآخر صح اطلاق الغير عليه هذا غاية التوجيه لكلام المحشي لكن
بعد بقي فيه اشكال هو ان كتب اللغة مشحونة بان معنى خصوص حاول قصد لا شاركة ولا بأس
فان فاعل يجيء بمعنى فعل ايضا فلا يتحقق المشاركة بين المحاول وغيره في قصد التبصر حتى يتم
ما ذكر في التوجيه قال الشارح السمي يعني الش بل شلبه وزنا ايضا فان اصله كما قال الفاضل الچلپي
سموي او سمو بكسر السين المهملة وسكون المتوسط فادغم الياء في الياء بعد ابدال الواو ياء
قوله تتمة لبيان معنى لا سيما آه دفع ايراد يرد على الش من ان قوله ومعنى لا سيما لا مثل
على ان لا مثل معنى مطابقي لا سيما لان الظاهر من بيان معنى اللفظ انه يكون تمام معناه مع انه ليس
كك بل هو تفسير لجزء لا سيما اي لا سي دون ما وتقرير الدفع ان الش جعل لفظ لا مثل فقط بيانا
لمعنى لا سيما حتى يرد عليه ما ذكرتموه لانه صريح البطلان اذ من البين ان لفظ ما في لا سيما لو لم
تكن زائدة لا يكون معنى لا سيما لا مثل فقط بل لا مثل الذي اذا كانت موصولة ولا مثل شيء اذا
كانت موصوفة فكيف يتفوه به عاقل فضلا عن هذا المحقق بل جعل مجموع قوله لا مثل مع قوله وما زائدة
آه تفسيرا للاسيما بان جعل قوله لا مثل تفسيرا للجزء الاول اي لا سي وقوله وما زائدة آه تفسيرا لما
فيكون مآل عبارة الش ومعنى لا سيما لا مثل مع كون ما زائدة آه **قوله** الا ان يقدر آه هذا رد على
ما سبق من قوله تتمة لبيان آه حاصله انكم انما جعلتم قول الش ما زائدة تتمة لقوله لبيان معنى
لا سيما لدفع الايراد المذكور الوارد على كلام الش مع انه لا حاجة اليه لانه يندفع بدون هذا التكلف
بالارادة من المعنى في قوله ومعنى لا سيما الاعم من المطابقي والتضمني فلفظ لا مثل يكون بيانا لمعنى
لا سيما على جميع التقديرات اما على تقدير كون ما في لا سيما زائدة فبالمطابقة واما على غيره

فبالتفضيل بانما اورد المحشي لفظ الا الدال على الضعف اشارة الى ضعف هذا القول فان بناء
الكلام على ما هو الظاهر منه ليس الظاهر من اطلاق الصحيح الا المطابقي دون الاعم منه ومن التضمني فان قيل انه
على تقدير كون ما في لا سيما زائدة لا يكون معناه الا الاشمل فقط بدون زيادة امر فلا حاجة الى
ان دياد قوله زائدة فلم ذكره قلت انما ذكره توضيحا ودفعا للتوهم فيتوهم لو حذف قوله زائدة ولم يكن
على قوله موصولة او موصوفة ان معنى لا سيما الاشمل على تقدير كون ما موصولة او موصوفة دون
ما اذا كانت زائدة **قال** الشارح ثم استعمل بمعنى خصوصا في ما يحذف فيه ما بعد لا سيما كما قال
الشيخ الرضي في شرح الكافية وقد يحذف ما بعد لا سيما على جعله بمعنى خصوصا فيكون منصوب المحل
على انه مفعول مطلق وذلك كما مر في باب الاختصاص من نقل نحو ايها الرجل من باب النداء
الى باب الاختصاص بجامع بينهما معنوي فصار في نحو افعل كذا ايها الرجل منصوب المحل
على الحال مع تغاير ظاهر على الحالة التي كان عليها في النداء من ضم اي ورفع الرجل كذلك لا سيما
يكون باقيا على نصبه الذي كان له في الاصل حين كان اسم لا التبرئة مع كونه منصوب المحل
على المصدر لقيامه مقام خصوصا **قوله** نقل من البلباني في شرح تلخيص الجامع الكبير ان استعمال
لا سيما آه هذا اعتراض على المص والشارح بان استعمال المص في كتابه هذا لا سيما بلا لفظ لا وقول الشارح
وقد يحذف لا في اللفظ مخالف لما نقل من البلباني من انه لا يتبين في كلام العرب لفظ لا سيما
بدون لفظ لا ولعل المص والشارح لم يعتدا بقول البلباني واعتمدا على ما قال الشيخ الرضي في الشرح المذكور
وتصرف في هذا اللفظ تصرفات كثيرة لكثرة استعمالها فقيل سيما بحذف لا وكلا سيما بتخفيف الياء
مع وجود لا وعدمها انتهى والعجب من بعض المحشين حيث قال ان هذا منقوض بقوله تعالى سيماهم
في وجوههم من اثر السجود الا انه لم يفرق بين المشتق والمخفف ودرك العجب انه فان البلباني لا ينكر
عن استعمال سيما بلا لفظ لا الا اذا كان بمعنى الخصوص دون ما اذا كان بمعنى آخر وليس سيما في الكلام
المجيد بمعنى الخصوص بل بمعنى العلامة **قوله** وخبره اي خبر لا عند المجيز محذوف مثل موجود سواء كانت
ما زائدة او موصولة او موصوفة وموضع تقدير الخبر في المتن بعد لفظ والسلام **قوله** وعند الاخفش ما نكرة

الخ لا يكون الا نكرة موصوفة لا تامة او موصولة وفيه انه يلزم على هذا قطع سي عن الاضافة مع
لزوم الاضافة كذا قال الفاضل الچلپي **قوله** والتفصيل مذكور في حواشي الچلپي على المطول في شرح
ديباجته ذيل قوله ولا سيما علم البيان ناقلا من الشيخ الرضي وغيره وقد اوردنا قدرا ضروريا منها و
سننقل بعضا آخر معزيا ما نقله من الشيخ الرضي الى الشيخ الرضي وما نقله عن غيره الى الچلپي لتفرقة
بين المنقولين **قال** الشارح ولكنه اي لفظ لا مراد من حيث المعنى فان علة النصب هو لا
بعد حذف لا كما كان قبل حذفه من حيث المعنى ايضا فان لفظ سيما ان استعمل في نفي الاشمل فظاهر
وان استعمل بمعنى الخصوص فلانه لا بد في النقل من المناسبة بين المنقول والمنقول عنه وهي ليست
الا بين لا سيما وخصوصا دون سيما وخصوصا فيكون معنى لا مرادا عند الاستعمال في هذا المعنى ايضا
قال الشارح وعده النحاة من كلمات الاستثناء معطوف على قوله ومعنى لا سيما الا على قوله استعمل
والا يكون هذا العد منوطا على استعمال لا سيما بمعنى الخصوص مع انه ليس كذلك اذ عده النحاة من
كلمات الاستثناء على كلا الاستعمالين سواء استعمل بمعنى الاشمل او الخصوص **قوله** وفيه اشارة آه
حاصله انه في قول الشارح وتحقيقه انه للاستثناء من الحكم المتقدم بحكم عليه على وجه اتم بحكم من جنس الحكم
السابق اشارة الى ان لا سيما ليس من كلمات الاستثناء فان فيها لاهل الاصول مذهبين ذهب
بعضهم الى ان المستثنى ليس فيه حكم لا بالنفي ولا بالاثبات بل هو مسكوت عنه فمعنى جاءني القوم الا زيدا
ان القوم سوى زيد جاؤا وزيد لم يحكم عليه لا بالمجيء ولا بعدمه والبعض الآخر الى ان في المستثنى
حكما من غير جنس الحكم السابق في المستثنى منه فلو كان الاستثناء من الاثبات يكون الحكم في
المستثنى بالنفي ولو كان الاستثناء من النفي يكون الحكم في المستثنى بالاثبات فمعنى المثال
المذكور على هذا المذهب ان القوم سوى زيد جاءني وزيد لم يجئ ومعنى ما جاءني القوم سوى
زيد بالعكس فلما لم يوجد في لا سيما واحد منهما لانه يكون فيما بعده حكم من جنس الحكم السابق على
وجه اتم لا يكون من كلمات الاستثناء حقيقة بل مجازا باعتبار ان ما بعد لا سيما يكون مخرجا عما
قبله من حيث الاولوية بالحكم المتقدم كذا صرح الرضي حيث قال في شرحه للكافية واما لا سيما

فليس من كلمات الاستثناء حقيقة بل المذكور بعده مبني على اولوية بالحكم المتقدم وانما عد من كلماته
لان ما بعده مخرج عما قبله من حيث اولوية بالحكم المتقدم انتهى قال المحشي في حاشيته المنهية
اعلم ان المستثنى على القول الاول ليس فيه حكم اصلا سواء كان الاستثناء من الاثبات او النفي
صرح به في شرح العضدي شرح مختصر الاصول لكن المشهور ان الاستثناء عند الحنفية من الاثبات
نفي ومن النفي ليس باثبات وعند الشافعية من الاثبات نفي ومن النفي اثبات وما ورد على الحنفية
انه يلزم ان لا يكون لا اله الا الله مفيدا للتوحيد فاجابوا بان الشارع وضعه للتوحيد وعلى انه
الخلاف مبني على ان مركبات الاسنادية عند الشافعية موضوعة لما في الخارج ولا واسطة بين
الثبوت الخارجي والانتفاء الخارجي وعند الحنفية موضوعة للاحكام الذهنية ولا يلزم من
نفي الحكم بالثبوت او الانتفاء الحكم بالثبوت او الانتفاء وكان ما هو المشهور مبني على ان رفع
النسبة الايجابية بعينها سلبها او على ان العدم في الاشياء اصل فاذا قيل مثلا جاء في القوم الا زيدا
يكون مخرجا من هذا الحكم والاصل عدم المجيء فيكون الاستثناء نفيا انتهى **قوله** فيها لكن المشهور
اي في كتب الشافعية فانه ما ذكر في كتب الحنفية ان عندهم يكون الاستثناء من الاثبات
نفيا ومن النفي لا يكون اثباتا بل ذكر فيها ان بعضهم كفخر الاسلام وشمس الائمة والقاضي ابي زيد ذهبوا
الى ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي لكن بطريق الاشارة وذهب آخرون
الى ان ليس في المستثنى حكم اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات **قوله** فيها وعند الشافعية من
الاثبات نفي ومن النفي اثبات لكن بطريق العبارة **قوله** فيها فاجابوا بان الشارع وضعه
للتوحيد وقد لا يمكن هذا الجواب مطابقا لكلها ثم فان فخر الاسلام قد صرح بانتفاء الوضع
الشرعي في لا اله الا الله قيل في الجواب ان المقصود من لا اله الا الله نفي الشريك فان المخاطبين
بهذه الكلمة انما هم المشركون دون الدهريين فحيث طلبوا بنفي الشريك وكان وجود الله مركوزا
في قلوبهم فصار ذلك عرفا في الشرع في التوحيد لا ان الشارع وضعه للتوحيد **قوله** فيها بل
هذا الخلاف الخ حاصله ان الخلاف الواقع بين الشافعية والحنفية بان عند الشافعية يكون الاستثناء

من الاثبات نفيا ومن النفي اثباتا وعند الحنفية الاستثناء من الاثبات نفي بحسب من
العكس مبني على ان المركبات الاسنادية عند الشافعية موضوعة لما في الخارج اي في نفس الامر
فاذا ثبت حكم لشيء او نفي عنه ثم استثني من ذلك الشيء شيء آخر واخرج منه لابد ان يثبت له
حكم غير الحكم السابق لعدم الواسطة بين الثبوت النفس الامري والنفي الكذائي وعند الحنفية
موضوعة للاحكام الذهنية فيمكن تحقق الواسطة بين الثبوت والانتفاء لانه لا يلزم من نفي
الحكم بالثبوت او الانتفاء الذهنيين الحكم بالانتفاء او الثبوت الذهنيين لجواز ان لا يحكم
الذهن لشيء من الثبوت والانتفاء فلا يلزم من حكم الذهن على شيء حكما الحكم على شيء مستثنى
من ذلك الشيء لا بالنفي ولا بالاثبات وبما قررناه يندفع ما اورده على كلام المحشي بان ابتناء
الخلاف بين الفريقين على كون وضع المركبات الاسنادية لما في الخارج خلاف ما حققه
سابقا من ان الالفاظ باسرها سواء كانت مفردات او مركبات موضوعة للماهية من حيث
هي هي دون الصور الخارجية والذهنية لان مراده من الخارج هنا نفس الامر لا المقابل للذهن
واطلاق الخارج على نفس الامر شائع ذائع عندهم فرجع ابتناء الخلاف ح الى ما حققه سابقا الخ
وكذا اندفع ما قيل الخ وانما قال المحشي لعل اشارة الى ان ما جعله مبنى الخلاف لا يتاتى فيما هو
العمدة في ماخذ الاحكام وهو الانشاء لعدم النسبة الخارجية فيه وتقرير الاندفاع ظ **قوله** فيها
وكان ما هو المشهور الخ توضيح ذلك مقدر ريه وعلى ما ذكره المحشي في تقرير كلام الحنفية من انه يلزم على
ان لا يكون حكم في المستثنى اصلا سواء كان الاستثناء من النفي او الاثبات فما وجه المشهور
عند الحنفية من ان الاستثناء من الاثبات نفي بان بناء القول المشهور ليس على التقرير الذي ذكره
حتى يرد عليه ما ذكر فتوه بل على امر آخر وهو ان رفع النسبة الايجابية بعين النسبة السلبية فان
القيام الذي يسند الى زيد مثلا بعين نسبة سلب القيام الى زيد فلما استثني واخرج شيء من
المستثنى منه الذي ثبت له الحكم الايجابي لم يثبت له الحكم الايجابي وعدم ثبوت الحكم الايجابي
بعين النسبة السلبية فيكون الحكم في المستثنى ح بالسلب قطعا او بناء على ان العدم اصل

في الاشياء اذ العدم يكون اولا ثم يكون الوجود بعده فاذا قيل مثلا جاءني القوم الا زيدا آه قال
بعض الاعاظم وهذا شيء عجيب فان هذا لا يتم الا اذا ثبت ان كلمة الاستثناء موضوعة لسلب النسبة
السابقة وعدمه فيه الكلام ثم بعد تسليم هذا يلزم ان يكون من السلب سلب النسبة السلبية فيثبت
حكم مخالف اللازم للايجاب وهو خلاف رايهم واما ما ذكر من حديث العدم الاصلي فصحيح الا انه
لا يكون ح الحكم المنفي من جهة الاستثناء ودلالته عليه بل من خارج وقد يكون من النفي ايضا
اثباتا لقرينة الاباحة الاصلية انتهى **قال** الشارح الرفع على كونه خبر مبتدأ محذوف وهذا
هو الذي اختاره الرضي فيكون حاصل قول المص لا سيما الولد على هذا التقدير لا مثل الذي هو
الولد او لا مثل شيء هو الولد او مبتدأ وخبره محذوف فيكون لا سيما الولد في معنى لا مثل الذي
او مثل شيء الولد موجود وعلى كلا التقديرين يكون الجملة على تقدير كون ما موصولة صلة وعلى تقدير
كونها موصوفة صفة قال الشيخ الرضي ان الرفع من الجر قليل لان حذف احدى جزئي الجملة الاسمية
التي هي صلة او صفة قليل **قال** الشارح والنصب على الاستثناء هذا عند من يقول باستثنائية لا سيما
واما عند من لا يقول بها فيكون نصب ما بعده باضمار فعل اعني وقيل على التمييز ان كان نكرة كذا
افاده الشيخ الرضي **قال** الشارح والجر على الاضافة او البدل من ما هي نكرة غير موصوفة كذا قال
الفاضل الچلپي فيكون لا سيما الولد بمعنى لا مثل الولد او لا مثل شيء الولد **قال** الشارح وكلمة ما على
الاخيرين زائدة والا يلزم ان يكون الموصول او الموصوف بدون الصلة او الصفة **قال** الشارح
وقد يروى على الاوجه الثلث اي الرفع والنصب والجر فيما بعد لا سيما قول امرء القيس ولا سيما يوم بدارة
جلجل وصدره الا رب يوم لك منهن صالح هذا البيت من قصيدة امرء القيس ابن حجر ابن عمرو الكندي
من جملة القصائد السبعة اعلم ان رواية نصب يوم وان كانت مخالفة لشروح القصيدة المذكورة
وللصحاح ايضا حيث قال فيه ينشد قول امرء القيس الا رب يوم لك منهن صالح ولا سيما يوم بدارة
جلجل مجرورا ومرفوعا وايده المحشي ابو الفتح بان صورة كتابة يوم لا يساعدها النصب كيف
ولو كان منصوبا لكتب يوما بالالف لكنها موافقة لرواية الشيخ الرضي حيث قال في شرح الكافية

وليس نصب الاسم بعد لا سيما بقياس لكنه روي بيت امرء القيس ولا سيما يوم بدارة جلجل بنصب يوما
ايضا والجواب عن الثاني يظهر فان الشارح بنى رواية النصب على رواية الشيخ الرضي وضمير من
يرجع الى النساء والواو في ولا سيما اعتراضية قال الشيخ الرضي في الشرح المذكور ويجوز مجيء الواو قبل
لا سيما اذا جعلته بمعنى المصدر وعدم مجيئها اكثر وهي اعتراضية ويجوز ان يكون عطفا الا ان الاول
اولى واغرب انتهى وبين جملة الاعتراضية قيل هذا القول اي **قوله** واعلم ان الواو مع ما بعدها جملة
جملة مستقلة والسي بمعنى المثل فمعنى جاءني القوم ولا سيما زيد اي ولا مثل زيد موجود بين القوم الذين
جاءوا اي هو كان اخص بي واشد خلوصا في المجيء انتهى وقال الفاضل الچلپي قيل ان الواو حالية
ودارة جلجل اسم غدير بعينه ومعنى البيت الا رب يوم فزت فيه بوصل النساء وتلذذت منهن
بعيش صالح ولكن ليس مثل اليوم الذي كنت فيه في دارة جلجل فانه كان ذلك اليوم احسن الايام
لاني كنت في ذلك اليوم اكثر تلذذا اذ قد وصلت في ذلك اليوم الى عنيزة بنت عمه التي كان عاشقا
عليها **قال** الشارح القسم الاول هو الطرف الاول من الكتاب آه اعلم انه لما كان الكتاب عبارة
عن احد المعاني السبع حكم الشارح بان القسم الاول هو الطرف الاول من الكتاب لانه لو كان القسم
الاول جزء من الكتاب فما يكون الكل عبارة عنه يكون جزؤه ايضا عبارة عن جزئه ولا يخفى فيه
من وجهين اما اولا فبان الكتاب ليس الا ما اشار اليه المص بقوله هذا مختصر ليس الا الالفاظ او المعاني
او مجموعهما كما سبق من الشارح فلا يكون الكتاب ح عبارة الا من احد هذه الثلثة فيلزم منه ان يكون
القسم الاول الذي هو جزء من الكتاب عبارة الا من احدى هذه الثلثة فقط دون غيرها من الاحتمالات
الاربع الباقية واما ثانيا فبما اورده المحشي **بقوله** قد علمت آه اي قد علمت مما سبق من قوله وانحصر
الاشكال الواقع في ذيل قول الشارح للاعتبار عن ان النقوش ليست بمعنى الكتاب آه توضيحه ان الموضوع
للشيء انما يكون ما يتعلق به قصد الواضع ومن البين ان قصد مصنفي الكتب في وضعهما عند
تصانيفهم انما يكون بالذات الى الالفاظ او المعاني او المركب منهما دون النقوش سواء اعتبرت
منفردة او منضمة مع غيرها الا على طريق المجاز فلا يكون الكتاب ح عبارة الا من احدى الثلثة الاول

دون غيرها ويلزم منه ان لا يكون القسم الاول الذي هو جزء من الكتاب عبارة عن الامر بعد الثلث
تحكم الشارح بان القسم الاول عبارة عن احدى السبع تحكم غير مسموع **قوله** فانحصر الاحتمالات ا
احتمالات الكتاب في ثلث اي الالفاظ والمعاني او المركب منهما فان كان غرض مصنف
الكتاب **قصده** من تدوينه تدوين الالفاظ كما ترى في الكتب التي يكون نظر مصنفيها
جمع الالفاظ البليغة والفصيحة كالمقامات الحريرية وغيرها يكون الكتاب عبارة عن الالفاظ
المخصوصة باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة فيكون النظر الى الالفاظ بالذات والى
المعاني بالعرض وان كان غرضه من تدوينه تدوين المعاني كما ترى في الكتب المطولات في العقل
يكون الكتاب عبارة عن المعاني المخصوصة من حيث انها عبر عنها بالالفاظ المخصوصة فيكون
النظر بالذات الى المعاني وبالعرض الى الالفاظ وان كان غرضه من التدوين تدوين المعاني
والالفاظ كليهما كما ترى في الكافية والشافية يكون الكتاب عبارة عن مجموع الالفاظ
والمعاني المخصوصتين من حيث ان الالفاظ تدل على المعاني المخصوصة والمعاني من حيث انها
عبرت بالفاظ مخصوصة فيكون النظر بالذات الى الالفاظ والمعاني كليهما وسيظهر لك
فائدة تقييد الالفاظ والمعاني بالمخصوصة وتقييد الالفاظ بدلالتها على المعاني المخصوصة والمعاني
بحيثية التعبير عنها بالالفاظ المخصوصة فانتظره مفتشا **قوله** بالجملة اطلاق الكتاب على النقوش
ليس الا على سبيل المجاز كما يقال اشتريت الكتاب قيل ان اطلاق الكتاب على النقوش بسبب
كثرته صار بمنزلة الحقيقة حتى ان كثيرا من الناس لا يعلمون من الكتاب الا ما هو المكتوب في الدفاتر
والصحائف **قوله** لم يقيد النقوش آه جواب سؤال مقدر تقرير السؤال ان النقوش لها خصوصية
باعتبار دلالتها على الالفاظ المخصوصة كما ان للالفاظ خصوصية باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة وللمعاني
خصوصية باعتبار التعبير عنها بالالفاظ المخصوصة فكما قيد الشارح الالفاظ بدلالتها على المعاني المخصوصة والمعاني بالتعبير
عنها بالالفاظ المخصوصة فكذلك ينبغي ان يقيد النقوش بدلالتها على الالفاظ المخصوصة فما وجه عدم تقييدها بها وتقرير الجواب
انه ليس للنقوش الكتابية خصوصية اخرى تكون معتبرة سوى دلالتها على الالفاظ وليست الخصوصية الاخرى لها

الا الشكل فانه من البين ان لا دخل له في وضع الكتاب لها اصلا لانه لو كان كذلك لم يصح اطلاقه على غيره من النقوش
المخصوصة مع انه ليس كذلك فان الكاتب لو كتب كتابا كالشافية بخط كان جاز ان كان بخط رديا او جيدا او
غير ذلك كان ذلك الاطلاق باقيا لا يتغير ما دام لم يتغير دلالته على الالفاظ وهذا معنى ما قال المحشي في
منهيته الا ترى انه لو تبدل الكاتب اي خط من الخطوط للكتب هذا الكتاب كانت تلك الخصوصية
بعينها انتهى فلا يكون الخصوصية المعتبرة في النقوش الكتابية الا دلالتها على الالفاظ واذا كان كذلك
فلما قيد الشارح النقوش المرادة ههنا النقوش الكتابية بالمخصوصة انتقل الذهن منه الى خصوصية دلالتها
على الالفاظ المخصوصة التي هي معتبرة لا الى الخصوصية الاخرى المذكورة التي هي غير معتبرة لان
الذهن لا ينتقل الا الى ما هو المعتبر دون غيره فلا حاجة اذن الى تقييد النقوش بدلالتها
على الالفاظ لفهم هذه الدلالة من لفظ المخصوصة الذي قيد النقوش به فلذلك لم يقيدها بتلك
بخلاف الالفاظ فان لها مع قطع النظر عن خصوصية دلالتها على المعاني المخصوصة خصوصية
اخرى وهي الخصوصية الذاتية التي تحصل لها من جهة المادة او الهيئة وربما كانت كلتا الخصوصيتين
معتبرتين في الالفاظ حين كون الكتاب عبارة عنها اما الاولى فلانه من البين انه ليس غرض
معظم الكتاب حين تصانيفهم مجرد جمع الالفاظ البحتة مع قطع النظر عن اعتبار دلالتها على المعاني
المخصوصة واما الثانية فلانه لو بدل الفاظ الكتاب بالفاظ اخرى دالة على تلك المعاني
المدونة المخصوصة لم يصح اطلاق ذلك الكتاب عليها وجب تقييدها بهاتين الخصوصيتين
فقيدها الشارح بكلتيهما بان اشار الى الخصوصية الذاتية بقوله المخصوصة وصرح بخصوصية الاخرى
بقوله باعتبار آه وقس على هذا حال المعاني فان لها ايضا مع قطع النظر عن خصوصية التعبير عنها
بالفاظ مخصوصة خصوصية اخرى وهي الخصوصية الذاتية ولذا لو بدلت الالفاظ التي دلت
على تلك المعاني بالفاظ اخرى تدل عليها كانت تلك المعاني باقية وربما كانت هاتان الخصوصيتان
معتبرتين في المعاني حين كون الكتاب عبارة عنها اما الاولى فظاهر لانه ليس مقصود المصنفين
من الكتب مجرد جمع المعاني مع قطع النظر عن اعتبار حيثية التعبير عنها بالفاظ مخصوصة واما الثانية

فلانه لولاها لصح اطلاق ذلك الكتاب على غير تلك المعاني مع انه ليس كك فوجب تقييدها بهاتين
الخصوصيتين فلذلك قيدها بهما بان اشار الى الخصوصية الذاتية بقوله المخصوصة وصرح خصوصية
التعبير عنها بالفاظ مخصوصة بقوله من حيث انها عبر عنها بالالفاظ المخصوصة وهذه فائدة جليلة يجب
التنبيه عليها وجوابه ان المحشي اشار بهذا القول الى رد ما قال الفاضل اليزدي من ان قول الشارح باعتبار
دلالتها على المعاني المخصوصة كانه قيد للنقوش مع الالفاظ معا غايته ان يكون الدلالة في النقوش
بتوسط الالفاظ ويمكن ان يجعل قيدا للالفاظ فقط ويحال الامر في النقوش الى المقايسة انتهى بانه
لما لم يكن للنقوش خصوصية معتبرة سوى دلالتها على الالفاظ المخصوصة فلا حاجة الى تقييدها بها حتى
بدلالتها على الالفاظ لفهمها من قيد المخصوصة فالقول بان قول الشارح باعتبار دلالتها قيد للنقوش
ايضا او القول بانه قيد للالفاظ فقط واحالة الامر في النقوش الى المقايسة قول لا حاجة اليه
وانما قال المحشي فكانه لعدم القطع بان ترك تقييد النقوش بالدلالة على الالفاظ لاجل ان النقوش
ليس لها آه لجواز عدم تقييدها بها بوجه آخر وان لم نعلمه **قوله** ظرف مستقر متعلق بمتلبسة فيكون
حاصل قول الشارح او الالفاظ المخصوصة آه ان الالفاظ مع كونها مخصوصة بالتخصيص الذاتي متخصصة
بخصوصية دلالتها على المعاني المخصوصة ايضا وقس على هذا حال قوله المعاني المخصوصة آه **قوله** ليس
متعلقا بالمخصوصة يعني ليس قول الشارح باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة متعلقا بالمخصوصة
في قوله او الالفاظ المخصوصة وكذا قوله من حيث عبر عنها بالالفاظ المخصوصة ليس متعلقا بالمخصوصة
في قوله او المعاني المخصوصة والا لكان الحاصل ان للالفاظ خصوصية من حيث الدلالة على
المعاني وللمعاني خصوصية من حيث التعبير عنها بالالفاظ وهذه الخصوصية ليست الا الخصوصية
الغيرية فيرد على الشارح انه لم ترك ذكر الخصوصية الذاتية مع انه لا بد من ذكرها ايضا كما عرفت شرحا
قال الشارح ره على التقادير فالظرفية تجوزية رفع لما يرد على قول المص القسم الاول في المنطق
ان هذا القول دال على ان المنطق ظرف للقسم الاول لان لفظ في موضوع للظرفية مع انه من البين
ان المنطق ليس ظرفا له لان الظرف نوعان زماني ومكاني والمنطق ليس منهما فكيف يصح الظرفية

بان هذه الظرفية ليست ظرفية حقيقية ليتجه عليه الايراد بل مجازية اقامة للشمول العمومي آه ولما يرد
على الشارح انه لم عدل عن جواب القوم للايراد المذكور بان لفظ البيان مقدر في كلام المص
فيكون تقدير العبارة القسم الاول في بيان المنطق فلا يتوجه الايراد لان الظرف على هذا
ليس الا لفظ البيان لا المنطق حتى يحتاج الى جوابه بان هذه الظرفية مجازية اقامة للشمول
العمومي آه اجاب عنه المحشي **بقوله** عدل عن تقدير البيان آه حاصله ان مجرد تقدير البيان
بدون القول باقامة الشمول العمومي مقام الشمول الظرفي مما لم يقطع مادة الاشكال فان
ما يلزم على القول بظرفية المنطق للقسم الاول يلزم على تقدير القول بظرفية البيان له فعدل عن
جواب القوم الى اقامة الشمول العمومي مقام الشمول الظرفي فانه لما آل جواب القوم الى هذه الاقامة
التي بها يمكن الجواب عن الايراد بدون التقدير كان الجواب بالاقامة اولى من جواب القوم
فاندفع ما اورده الفاضل اليزدي من ان المراد بالمنطق اما العلم المتعلق بجميع المسائل او
القدر العاصم واما جميع المسائل او القدر العاصم او الملكة الحاصلة من ممارسة المسائل والقسم
الاول عبارة عن احدى المعاني السبع فيحصل من ملاحظة السبع مع الخمس خمسة وثلثون احتمالات
يقدر في بعض منها البيان وفي بعضها الحصول والتحصيل او نحو ذلك حيثما وجده الفطرة السليمة
مناسبا قال بعض الاعاظم ان تقدير البيان وان كان لا يغني عن اقامة الشمول العمومي مقام
الشمول الظرفي لكنه اوفق بالغرض فان المقصود من قولهم الباب الاول في كذا انه مشتمل على
بيانه **قوله** ولا فرق الا بان العموم آه اي لا فرق بين تقدير البيان وعدمه الا بان عموم
الظرف على تقدير تقدير البيان من القسم الاول يكون عمومية بحسب الوجود اذ من البين
انه اذا تحقق القسم الاول باي معنى اخذ من المعاني السبع تحقق البيان قطعا ولا عكس لانه يوجد
البيان في غير القسم الاول ايضا لا بحسب الصدق والحمل اذ من البين ان كل محتمل من المحتملات
السبع مبين لا بيان وعلى تقدير عدم تقدير البيان يكون عمومية الظرف من القسم الاول
عمومية بحسب الصدق على تقدير كون القسم الاول عبارة عن الاحتمال الثالث هو ان يكون

عبارة عن المعانی المخصوصة من حیث التعبیر عنها بالفاظ مخصوصة فانه یصح ان یقع المعانی المخصوصة
الکذائیة منطق ولا عکس لانه یصدق المنطق علی غیر القسم الاول ایضا دون انتقادیر الاخر
وهو ان یکون عبارة عن النقوش وغیرها لان المنطق عبارة عن المعانی فکیف یحمل علی غیر
المعانی من النقوش وغیرها فان قلت ان المراد من الصدق فی العموم بحسب الصدق اما
الصدق بالمواطاة او بالاشتقاق وعلی کلا التقدیرین نفی کون البیان اعم من القسم
الاول بحسب الصدق فی غیر موضعه اما علی الاول فبان یقع ان المراد من البیان المقدر
ههنا المبین علی صیغة اسم الفاعل ولا ریب فی صحة حمله علی کل معنی من المعانی السبع للقسم
الاول فانه یصح ان یقع المعانی المخصوصة التی یعبر عنها بالالفاظ المخصوصة مبینة وقس علی هذا
باقی المحتملات واما علی الثانی فظ فانه یصح ان یقع المعانی المخصوصة التی یعبر عنها بالالفاظ المخصوصة
ذات بیان واعتبر علی هذا بقیة المحتملات قلت مراد المحشی انه علی تقدیر تقدیر البیان کما هو المشهور
وابقائه علی معناه المصدری لا یمکن عمومه من القسم الاول الا بحسب التحقق دون الصدق
اذ المتبادر فی العرف من الصدق الصدق المواطاتی دون الاشتقاقی وظ ان البیان
بالمعنی المصدری لا یحمل بالحمل المواطاتی علی محتمل من المحتملات السبع فی القسم الاول **قوله** وتفصیل
المقام ان العلوم المدونة تطلق حقیقة آه اعلم ان العلم المدون یطلق علی خمسة معان اثنان
منها حقیقیان احدهما ان یکون عبارة عن جمیع المسائل بحیث لا یشذ ولا یعزب عنه مسئلة
وثانیهما ان یکون عبارة عن بعض المسائل الذی یحصل منه غایة العلم کالعصمة للمنطق واشار
الیهما المحشی **بقوله** المسائل اما جمیعها آه وثلث منها مجازیة وهی التصدیق بجمیع المسائل
بحیث لا یشذ منه مسئلة او التصدیق ببعض المسائل قدر ما یحصل به غایة العلم او الکیفیة الراسخة
الحاصلة بممارسة مسائل الفن بحیث یحصل منها غایة العلم واوما الیها المحشی فی منهیة المتعلقة
علی قوله ان العلوم المدونة تطلق حقیقة آه **بقوله** هذا اشارة الی ان اطلاقها علی التصدیق
بالمسائل وعلی الملکة الحاصلة منه لیس اطلاقا حقیقیا لان التدوین یتعلق حقیقة بالمسائل

لا بها انتهی آه حمل قوله فیها التصدیق بالمسائل علی الاعم بان کان التصدیق بجمیع المسائل او ببعضها
فیکون هذا القول ایماء الی القسمین الاولین من المعانی المجازیة وقوله علی الملکة موميا الی
المعنی الثالث منها لان الملکة عبارة عن الکیفیة الراسخة وانما ترک المحشی قید قدر ما یحصل به غایة
العلم للظهور **قوله** فیها هذا اشارة یعنی تقیید اطلاق العلم علی المسائل سواء کان جمیعها او بعضها
قدر ما یحصل به غایة العلم بالحقیقة لیشیر الی ان اطلاقه علی المعانی الاخر غیر حقیقی بل مجازی **قوله**
فیها لان التدوین آه حاصله ان غرض مدون العلم من تدوینه لا یکون الا تدوین المسائل
فیکون هو الموضوع له للعلم المدون ولذا لو قیل ان فلانا یعلم المنطق یتبادر منه ان فلانا یعلم
مسائله سواء کان جمیعها او بعضها قدر ما یحصل به العصمة فیکون اطلاقه علی المسائل علی سبیل الحقیقة
وعلی غیرها لا علی سبیل الحقیقة بل علی المجاز لان الاشتراک خلاف الاصل **قوله** فان ارید آه
اعلم ان المحشی بین حال ظرفیة المنطق بالمعنیین المذکورین للقسم الاول علی وجه الاجمال فی
الحاشیة ولم یبین حال ظرفیته بالمعانی الثلث التی ذکرها فی المنهیة اصلا فلا بد لنا ان نفصل
حال ظرفیة کل من المعانی الخمس للمنطق لتکون علی بصیرة فاستمع انه علی تقدیر الارادة من القسم الاول
النقوش المخصوصة فقط او الالفاظ المخصوصة الدالة علی المعانی المخصوصة او المرکب منها او
من احدهما والمعانی المخصوصة من حیث انها عبر عنها بالفاظ مخصوصة او مجموع الثلث ان ارید
بالمنطق بعض مسائله قدر ما یحصل به العصمة یکون المنطق اعم مطلقا من القسم الاول بحسب التحقق فقط
ضرورة تحقق المنطق بهذا المعنی مع القسم الاول وتحققه بدونه کما فی کتاب آخر من المنطق یکون مسائله
عاصمة عن الخطاء فی الفکر لا بحسب الصدق اذ العلم المدون لیس عبارة عن النقوش والالفاظ
منفردة او غیر منفردة حتی یصدق المنطق علیهما وکذا الحال ان ارید بالمنطق التصدیق ببعض المسائل
الذی یحصل به العصمة ولا یصح ان یراد من المنطق علی هذا التقدیر معانیه الباقیة اما معناه الاول
وهو کونه عبارة عن جمیع المسائل بحیث لا یشذ ولا یعزب عنه مسئلة فلانه لیس المنطق بهذا المعنی
صالحة للظرفیة لا لتحقق آه ما الشمول العمومی متعارف الشمول الظرفی لانه لیس بین المنطق والقسم الاول

عموم لا بحسب الصدق ولا بحسب التحقق لان القسم الاول بعض المنطق فكيف يصدق المنطق
عليه وتحقق معه اذ لا يحمل المجموع على البعض وكذا لا يتحقق معه على ان المسائل ليست عبارة عن النقوش
او الالفاظ حتى يحمل عليهما ولا من قبيل كون الجزء في الكل اذ ليس النقوش او الالفاظ جزء من
المنطق لانه ليس عبارة عنهما وقس على هذا حال ما اذا اريد بالمنطق التصديق بجميع مسائله بحيث
لا يشذ ولا يعزب عنه شيء واما الملكة فلانه وان تحقق بين المنطق بهذا المعنى وبين القسم الاول التجوز
المذكور لنسبة العموم من وجه في التحقق اذ هما قد يجتمعان بالنسبة الى شخص ذكي متوقد الطبع
وقد يفترقان بان تحقق الملكة بدون القسم الاول كما في الذكي المتوقد الذي لا يفتقر في
تعلم العلوم الى النقوش والالفاظ وقد يتحقق القسم الاول ولا يحصل الملكة وهو ظاهر لكن هذا
لا يناسب الظرفية المجازية لانه لا بد لها من الشمول لجميع افراد المظروف كما انه لا بد للظرف
الحقيقي من شموله لجميع اجزاء المظروف ولا يكون ذلك الشمول الا في العموم المطلق دون العموم من وجه
وعلى تقدير الارادة من القسم الاول المعاني المخصوصة ان اريد بالمنطق بعض مسائله الذي يحصل
العصمة يكون المنطق اعم من القسم الاول بحسب الصدق البتة لصدقه على المعاني المذكورة في القسم
الاول وعلى المسائل المخصوصة المتعلقة بها وعلى غيرها ايضا من المسائل الاخرى التي تشبه مجموع المسائل
في العصمة وهذا هو مراد المحشي من **قوله** كمجموع المسائل فالكاف للتشبيه لا للتمثيل وهذا لا يلزم صدق
بعض المسائل على المجموع وهو كما ترى وما قال بعض الفضلاء في ذيل قول المحشي قد ربما يحصل منه
من ان قوله هذا اشارة الى ان المراد من المنطق اعم من ان يكون بعض المسائل او جميعها فصح قوله
كمجموع المسائل ففيه ان هذه الارادة لا يناسب سوق عبارة المحشي لان قوله قد ربما يحصل منه
وتعم لبعد قول بعضهما فانظر منه ان المراد منه بعض المسائل الذي يحصل به غاية العلم لا الاعم منه
ومن الجميع وان اريد بالمنطق مجموع المسائل فلا يكون النسبة بينه وبين القسم الاول نسبة العموم
اصلا لا بحسب الصدق ولا بحسب التحقق اذ من البين انه لا يصدق مجموع المسائل على القسم الاول
ولا يتحقق معه ايضا لان القسم الاول ليس مشتملا على جميع المسائل بل نسبة الكلية والجزئية فان المنطق

بهذا المعنى كل والقسم الاول جزء له فيكون الظرفية مجازية بان اقيم شمول المنطق الذي هو كل بالقياس
الى القسم الاول الذي هو جزء له مقام الشمول الظرفي الذي هو لا يصح ولا يصح ارادة الملكة
بالمسائل سواء كان لجميعها او لبعضها الا انه من البين ان المنطق بهذه المعاني ليس عما اشتمل عليه القسم
الاول اذ لا يلزم انه متى تحقق المعاني المذكورة في القسم الاول تحقق الملكة او التصديق فلا يكون
الظرفية التجوز بتجوز على طريق اقامة الشمول العمومي مقام الشمول الظرفي ولا من قبيل كون الجزء
في الكل لان المعاني ليست جزءا للتصديق والملكة وان كانت موقوفة عليها انما اذا علمت هذا
فحاصل كلام الشارح ان ظرفية المنطق للقسم الاول في صورة يكون المنطق فيها اعم مطلقا بحسب الوجود وهو فيما سوى
المعنى الثالث وعلى تقدير كون المنطق عبارة عن بعض المسائل الذي يحصل به العصمة والتصديقية او بحسب الصدق فقط وهو
في المعنى الثالث على تقدير كون المنطق عبارة عن بعض المسائل الذي يحصل منه العصمة ظرفية مجازية بان اقيم شمول المنطق
الذي هو عام مطلقا بالقياس الى القسم الاول الذي هو خاص مطلق مقام الظرفية الحقيقية التي لا تصح والعلاقة بين
الظرفية المجازية والحقيقية ان الظرف الحقيقي كما يكون شاملا للمظروف كذلك العام يكون شاملا للخاص وفي صورة يكون المنطق
فيها كلا والقسم الاول جزء له وهذا على تقدير ان يكون المنطق عبارة عن مجموع المسائل والقسم الاول
من المعنى الثالث يكون الظرفية مجازية من قبيل كون الجزء في الكل والعلاقة بين هذه الظرفية المجازية
والحقيقية ان الظرف الحقيقي كما يكون شاملا للمظروف ومحيطا له كذلك يكون الكل شاملا للجزء
ومحيطا له لا ينبغي ان يذهب عليك انه اراد الشارح من قوله بحسب الوجود اعم منه بان كان بحسب الصدق
او لا فيندفع فيه قوله وهو فيما سوى المعنى الثالث لانه على هذا التقدير يكون المعنى الثالث ايضا في
العموم بحسب الوجود فكيف يصح استثناؤه ومنشأ ذلك ان يكون المراد منه ان لا يكون العموم بحسب
الصدق ويؤيده ما وقع في بعض النسخ لفظ فقط بعد قوله بحسب الوجود فحينئذ الحصر بين الشقين
اذ يخرج عنه احتمال ان يكون القسم الاول عبارة عن المعاني والمنطق عن التصديق ببعض المسائل
يحصل به العصمة لان هذا الاحتمال ليس داخلا في الشق الاول لانه صرح فيه ان هذا انما يكون فيما
سوى المعنى الثالث ولا في الشق الثاني لان المنطق بهذا المعنى ليس بمحمول على القسم الاول **قوله**

و يلغى النظر آه هذا القول مشتمل على النظرين على قول الشارح وفي المعنى الثالث خاصة آه حاصل النظر
الاول الذى اشار اليه المحشي بقوله فان المقدمة داخلة آه ان القسم الاول بالمعنى الثالث بسبب
اشتماله على امرين بعض المسائل الذى هو جزء لمجموعها والمقدمة التى تكون خارجية من المنطق يكون
خارجا عن المنطق الذى فرض انه عبارة عن مجموع المسائل لان المركب من الداخل في الشيء
والخارج عنه يكون خارجا عن ذلك الشيء لا جزء له فكيف يصح قول الشارح ان في صورة كون القسم الاول
بالمعنى الثالث خاصة يكون ظرفية المنطق للقسم الاول من قبيل كون الجزء في الكل بناء على
ان المنطق مجموع المسائل وحاصل النظر الثاني الذى اشار اليه المحشي بقوله وان المعنى الثالث
الى قوله ليست داخلة في المنطق ان المعنى الثالث للقسم الاول ليس عبارة عن نفس المعاني بل عنها
من حيث التعبير عنها بالفاظ مخصوصة وهي ليست جزءا للمنطق لان المنطق وكذا غيره من العلوم
المدونة عبارة عن نفس المعاني لا دخل فيها للتعبير عنها بالالفاظ المخصوصة حتى يكون القسم الاول
بالمعنى الثالث جزءا له فكيف يصح قول الشارح ان الظرفية من قبيل كون الجزء في الكل بناء
على ان المنطق مجموع المسائل فقول المحشي فكيف يكون الى قوله في الكل تتمة لكلا النظرين **قوله**
فالمراد اشارة الى جواب النظرين على وجه الضعف مبنيا على ان جزئية القسم الاول بالمعنى الثالث
للمنطق على سبيل المسامحة فحاصل جواب النظر الاول الذى اشار اليه بقوله وجعل الحكم اكثر الاجزاء آه
ان القسم الاول بالمعنى الثالث وان لم يكن بجميع اجزائه جزءا للمنطق على تقدير كونه عبارة عن
مجموع المسائل لكن لما كان اكثر اجزائه وهو ما سوى المقدمة جزءا له حكم بجزئيته له مسامحة بناء على ان
للاكثر حكم الكل ويمكن الجواب عنه بوجه آخر اورده بعض الاعاظم هو ان المراد القسم الاول في المنطق ما يتعلق
به او مقاصد القسم الاول في المنطق لكن حذف اتكالا على مسارعة الذهن اليه وحاصل الجواب
عن النظر الثاني الذى اشار اليه بقوله والاغماض عن حيثية التعبير ان حيثية التعبير عن المعاني
بالالفاظ المخصوصة وان كانت معتبرة في المعنى الثالث للقسم الاول لكنه على تقدير القول بان
المنطق عبارة عن مجموع المسائل اغمض واعرض عن ملاحظة هذه الحيثية فحكم الشارح بجزئية القسم الاول بالمعنى

الثالث للمنطق بهذا المعنى على طريق المسامحة بناء على جزئية اشرف اجزائه وهي المعاني **قوله**
فتامل اشارة الى دفع جواب النظر الثاني حاصله ان قصد المصنفين لا يتعلق بالمعاني الا
من حيث التعبير عنها بالفاظ مخصوصة فلا بد ان يكون الحيثية المذكورة جزءا للقسم الاول
فكيف يعرض عن اعتبار جزئيتها او اشارة الى جواب آخر للنظرين حاصله انه ما قال الشارح يكون
الجزء في الكل حتى يكون المنطق كلا والقسم الاول جزءا ويتوجه عليه النظران المذكوران فيحتاج في
دفعهما الى ارتكاب المسامحة بل قال يكون من قبيل الجزء في الكل يعني ان القسم الاول له نوع
علاقة الجزئية مع المنطق فانه لما كان بعض اجزاء القسم الاول وهو ما سوى المقدمة والحيثية المذكورة
جزء المنطق كان للقسم الاول معه نوع علاقة الجزئية البتة فتامل **قال** الشارح بكسر الدال فيكون
المقدم على صيغة اسم الفاعل وعلى تقدير فتحها على صيغة اسم المفعول **قوله** قدم الكسر على الفتح
آه دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان تقديم الشارح احتمال كسر الدال على فتحها دليل على اختياره
الكسر مع ان الفتح ظاهر بحسب المعنى لتحقق المناسبة التامة بينه بالمعنى اللغوي وهي التي قدمت
على الغير وبينه بالمعنى الاصطلاحي لان المباحث التي هي المقدمة بالمعنى المصطلح مقدمة على الغير
اي المقاصد البتة دون الكسر لانه يحتاج لاصلاحه الى التكلف الذى سيجيء بيانه ومختار
الاحتمال الغير الظاهر ليس من دأب المحصلين وتقرير الدفع انه لما صرح الزمخشري في كتابه المسمى
بالفائق ان المقدمة بفتح الدال القول الباطل لا يصح ارادته ههنا قدم احتمال الكسر على الفتح
اشعارا على ان الكسر هو الراجح فان قلت ان تصريح الزمخشري يقتضي ان لا يذكر الشارح احتمال
الفتح بناء على شذوذه اصلا قلت لما ذكر غير الزمخشري ان المقدمة بالفتح تستعمل على معناها اللغوي ذكره تبعا
له **قوله** لخلاف بفتح نجار العجز يعني الباطل **قوله** والمصرح اقتصر على الكسر فهذا طعن على الشارح
بان اقتصار المصنف في المطول في المقدمة على الكسر دليل على ان ليس عنده فيها احتمال الفتح فينبغي للشارح ايضا
ان يقتصر على الكسر ليكون شرحه موافقا لمراد المصنف فلا يلزم من شرح كلام القائل بما لا يرضى به وهذا
كما ترى **قوله** من قدم بمعنى تقدم جواب سؤال مقدر تقرير السؤال من اين يفهم من المطول

اقتصار المص فی المقدمة علی الکسر فانه لم یذکر فی موضع منها ان المقدمة بالکسر وتقریر الجواب ہذا ما قال المص
فی المطول ان المقدمة ماخوذة من قدم بمعنی تقدم فعلم منه ضمنا ان المقدمة بالکسر لا الفتح الا یحتاج
تاویل قدم الی تقدم انما هو علی تقدیر الکسر بیانه انه لما اورد الاشکال علی القائلین بان المقدمة
بالکسر من ان ہذا القول لا یناسب معناہا اللغوی وهی التی تقدم الغیر اذ لا ریب فی ان
المباحث التی سمی المقدمة الاصطلاحیة لا تقدم الغیر بل هی تتقدم بنفسها علی الغیر ای المقصد اجاب
المص فی المطول بان المقدمة ماخوذة من قدم بمعنی تقدم فیکون المقدمة ح بمعنی المتقدمة
ولا ریب فی ان معناہا اللغوی مناسب بمعناہا الاصطلاحی فان مباحث المقدمة وهی
المقدمة الاصطلاحیة بکمال استحقاقها التقدم صارت کانها تقدمت بنفسها فلا یرد ان تلک
المباحث لا تتقدم بنفسها بل قدمها المصنفون فکیف یصدق علیها المقدمة بمعنی المتقدمة
ویمکن ان یقال ان المقدمة ماخوذة من قدم المتعدی بمعنی ان ادراک تلک المباحث یقدم من
عرفها علی من لم یعرفها کذا قال الچلپی فی حاشیته علی المطول او ربما قال الفاضل الیزدی علی
تقدیر ان یکون المقدمة عبارة عن الالفاظ او المعانی مفروغین من ان الالفاظ التی هی المقدمة
تقدم معانیها فی الادراک وکذا المعانی التی هی المقدمة تقدم الفاظها فی التکلم قال الشارح یعنی
ما یذکر ای طائفة من الکلام تذکر قبل الشروع فی المقاصد لارتباط المقاصد بها ونفعها فیها فلما لم
یذکر المولف الطائفة المذکورة امام المقصد لم یصدق علیها تعریف مقدمة الکتاب **قوله**
المشهور تخصیص مقدمة الکتاب بالالفاظ ووجه الشهرة ان مقدمة الکتاب عندهم عبارة
عن طائفة من الکلام تذکر قبل الشروع فی المقاصد لارتباطها بها ونفعها فیها ومن البین
ان کلا من الکلام والذکر والارتباط والنفع انما هو من اوصاف الالفاظ دون غیرها
فلا یکون مقدمة الکتاب ح عبارة الا عن الالفاظ فقط **قوله** ولا وجه له اه دفع لوجه
الشهرة وتقریره ان مقدمة الکتاب جزء من الکتاب فلما کان الکتاب یحتمل ان یکون
عبارة عن الالفاظ والمعانی او کلیهما یحتمل ان یکون مقدمة الکتاب ایضا عبارة عن احدی

ہذه الثلث فتخصیص مقدمة الکتاب بالالفاظ کما هو المشهور مما لا وجه له ولا نعم ان الکلام والذکر
والارتباط والنفع انما هو من اوصاف الالفاظ فقط فان کلا من الالفاظ والمعانی یوصف
بها بل النفع والارتباط انما هو للمعانی حقیقة وبالذات دون الالفاظ فهذا یوجب جمیع
ارادة المعانی ہ فالتفسیر المذکور لا ینافی ارادة غیر الالفاظ منها فی الحاشیة النهیة اقتصر
علی الاحتمالات الثلث بناء علی ان تحقیقه ان النقوش لا دخل لها فی الکتاب تعینا ولا
جزءا انتهی ہ فائدة جلیلة یجب التنبیه علیها هو انه لما ورد علی قولهم المقدمة فی حد العلم
وغایته وموضوعه ایرادان احدهما لزوم ظرفیة الشیء لنفسه بناء علی ان المقدمة عین ہذه
الامور وثانیهما انه لو کانت الامور المذکورة مقدمة لتوقف شروع مسائل العلم علیها بناء
علی ان المقدمة عبارة عما یتوقف علیه الشروع فی مسائله مع انها لیست کذلک اذ یصح الشروع
بدونها قسم المص فی المطول المقدمة علی قسمین ای مقدمة الکتاب ومقدمة العلم لدفع الایرادین
وتبعه الشارح ایضا حیث فسرهما بما فسرهما به المص فی المطول فتقریر دفع الایراد الاول ان
الایراد انما یتوجه لو کان للمقدمة تفسیر واحد فقط مع انه لیس کذلک اذ لها تفسیران فیکون
باحد التفسیرین الذی مقدمة الکتاب عبارة عنه مظروفا وبالتفسیر الاخر الذی مقدمة العلم
عبارة عنه ظرفا فلا یلزم ظرفیة الشیء لنفسه وتقریر دفع الایراد الثانی ان الحد والغایة والموضوع
لیس من مقدمة العلم بل من مقدمة الکتاب التی لیس التوقف معتبرا فیها فلا یلزم الخلل وما قال
السید السند فی حاشیته علی شرح المطالع من ان مقدمة الکتاب من مصطلحات المص فلا نقل
علیه فی کلام ولا هو مفهوم من اطلاقاتهم فلا یخفی ما فیه فان کلام القوم یشیر الی مقدمة الکتاب
بل فی الفائق تصریح بذلک حیث قال المقدمة الجماعة التی تقدم الجیش من قدم بمعنی تقدم وقد
استعیرت لاول کل شیء فقیل مقدمة العلم ومقدمة الکتاب ومقدمة الکلام ومقدمة الجیش
ثم ههنا ابحاث احدها ما یفهم من کلام السید السند هو ان ماله ارتباط بالمقاصد ونفع فیها یجب
تقدیمه علیها اذ توقف الشروع فی المسائل علیه وافاد بصیرة فی الشروع لان مجرد الارتباط والنفع

لا يقتضي الا مجرد كونه مذكورا مع المقاصد ودون تقديمه عليها واذا اعتبر التوقف فاذ تجبيره
ال مقدمة الكتاب التي فسرها الشارح بما ذكره الى مقدمة العلم وثانيهما انه لا حاجة الى ابتناء
مقدمة الكتاب لدفع الايرادين المذكورين اذ يمكن دفعهما بدونه اما دفع الاول فبان مقدمة
العلم وان كانت يطلقونها حقيقة على الادراكات لكنهم قد يطلقونها على المدركات
اي المعاني ايضا على سبيل التوسع ثم يطلقونها على الالفاظ الدالة على المعاني ايضا على سبيل
التوسع فعلى هذا للقائل ان يقول انه اراد بقولهم المذكور ان الالفاظ المخصوصة الدالة
على المعاني المخصوصة او المعاني المخصوصة المدلولة بها في تلك المعاني والادراكات فلا يلزم
ظرفية الشيء لنفسه لتغاير الظرف والمظروف واما دفع الثاني فبان ليس المراد من التوقف
المعتبر في مقدمة العلم التوقف بالمعنى المشهور بل بالمعنى المصحح لدخول الفاء اي الترتب اللازم
في تحققه فيما نحن فيه فانه متى علم الامور الثلث المذكورة صح شروع مسائل العلم لانه يدفع بها
استحالة طلب المجهول المطلق وطلب العبث وعدم الامتياز بين مسائل العلم وان يمكن الشروع
بدون الامور الثلث وبعبارة اخرى وهي ان المراد من التوقف التوقف على وجه البصيرة
ولا ريب في ان علم الامور الثلث المذكورة يوجب البصيرة في شروع مسائل العلم وما قيل
ان البصيرة غير مضبوطة ففيه ان الضبط لا يجب فانه على قصد المصنفين فمن قصد التبصر
على حد جعل المقدمة على هذا الحد ومن قصد التبصر على حد آخر جعل المقدمة على حده وثالثها انه لزم
ما ذكرتم جعل الحد والغاية والموضوع في قولهم المذكور تارة مقدمة العلم وتارة مقدمة الكتاب
الاول على تقدير دفع الايراد الاول والثاني على تقدير دفع الايراد الثاني وهذا كما ترى
قال الشارح فالمبين على صيغة اسم الفاعل مقدمة الكتاب فاذا اريد بها الادراكات فبينها على صيغة
اسم المفعول هو مقدمة العلم في الحاشية المنهية وهذا بالنظر الى ما قالوه في مقدمة العلم التصور
بوجه ما والتصديق بفائدة ما وقولهم في تعريف المقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم حيث
لم يقولوا ما يتوقف الشروع في العلم على ادراكه لان ذلك يشعر بان مقدمة العلم هي الادراكات

وان احتمل ان يكون نفس المعاني ويكون معنى قولهم ما يتوقف عليه الشروع ما يتوقف الشروع على
العلم به ويكون في قوله هو التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما مسامحة لكنه خلاف الظاهر
انتهى ووجه المسامحة اطلاق التصور والتصديق على المتصور والمصدق او حذف المضاف اي ما
هو متعلق التصور والتصديق وما قيل في كون ظاهر قولهم ما يتوقف عليه الشروع مشعرا بان
المقدمات هي الادراكات بحث لظهور ان ما يتوقف يشتمل الادراك والمعاني ولا اشعار فيما
ذكر الى انها ليست نفس المعاني فيجوز ان يكون اعم من الادراك ففيه ان ما اعتبر في التعاريف ما هو
المتبادر وظاهر ان المتبادر من التوقف ليس الا التوقف اولا وبالذات والمدرك اي المعاني
وان يصدق عليه انه يتوقف عليه الشروع لكن لا على طريق الاولية وبالذات بل بواسطة
الادراك فيخرج منه قال بعض الاعاظم ان الفرق بين المقدمتين بالوجه الذي ذكره الشارح صحيح
فانه يلزم منه ان يكون مبينات مقدمة الكتاب مما يتوقف عليه الشروع مطلقا او على وجه البصيرة والذي
يجيء المص على اختراع مقدمة الكتاب ان المذكورات مما لا يصح توقف الشروع المعتبر في مقدمة العلم
عليه فلا بد ان يكون مقدمة الكتاب عنده امرا لا يكون المبين به مما يتوقف عليه الشروع فالفرق بكون الاعم
او ادراك المبين مقدمة العلم والمبين مقدمة الكتاب غير مرضي له فلا يصح **قوله** المعنى من حيث التعبير
عنه آه جواب عن سؤالين يرد احدهما على قول المحشي في تفسيره بما ذكره آه لانه في ذلك فان كلا من
اللفظ والمعنى يوصف بالذكر آه وثانيهما على قول الشارح فالمبين الخ اما التقرير الاول فهو انا
وان سلمنا ان المعاني توصف بالذكر والارتباط والنفع لكنها لا تتصف بكونها مبينة اذ هي
لا تبين شيئا فكيف تكون مقدمة الكتاب التي تكون مبينة عبارة عن المعاني التي ليست كذلك
واما التقرير الثاني فهو ان المبين بالكسر لا يكون الا الالفاظ دون المعاني فان الالفاظ تبين المعاني
والمعاني لا تبين شيئا فمقدمة الكتاب التي هي عبارة عن المبين لا يكون حينئذ الا الالفاظ مع ان
مقدمة الكتاب عندهما من المعاني وحاصل الدفع ان المعاني من حيث هي هي وان لم تكن مبينة
لشيء لكنها من حيث التعبير عنها بالالفاظ تكون مبينة للمعاني من حيث هي هي مقدمة الكتاب

اذا كانت عبارة عن المعاني فليست عبارة عنها من حيث هي هي بل عنها مع الحيثية المذكورة
قوله فالتغاير بين مقدمة الكتاب آه تفريع على ما تقدم من ان مقدمة الكتاب تحتمل الالفاظ
والمعاني والمركب منهما يعني لما ثبت ان مقدمة الكتاب عبارة عن احدى الاحتمالات
الثلث المذكورة يكون التغاير بين مقدمة الكتاب والعلم بحسب المفهوم قطعا فان مفهوم
مقدمة الكتاب طائفة من الالفاظ والمعاني او مجموعهما قدمت امام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها
فيه ومفهوم مقدمة العلم الامور التي يتوقف عليها شروع مسائل العلم وكذا بحسب الصدق فانهما
متغايران بحسب المفهوم كذلك بحسب الصدق والحمل ايضا اذ لا يقال ان مقدمة الكتاب عبارة
عن الالفاظ والمركبة منها ومن المعاني لعدم اتحادها مع مقدمة العلم حتى يصح حملها عليها وان
لا اذا كانت عبارة عن المعاني من حيث انها يعبر عنها بالالفاظ المخصوصة فان المعاني مع هذه الحيثية
لما كانت متحدة مع نفسها من حيث هي التي تكون في هذه المرتبة معلومة متحدة مع العلم الذي هو مقدمة العلم
بناء على اتحاد العلم والمعلوم بالذات تكون متحدة مع مقدمة العلم البتة لان المتحد مع الشيء يكون متحدا
مع ذلك الشيء وبما قررناه ظهر لك ان قول المحشي بناء على اتحاد العلم والمعلوم ليس دليلا لقوله فقط
والا لا يكون حاصل عبارة المحشي انه ليس بين المقدمتين تغاير بحسب الصدق على تقدير كون مقدمة
الكتاب عبارة عن المعاني بناء على اتحاد العلم والمعلوم ويرد عليه الاعتراض بان مقدمة الكتاب
على تقدير كونها عبارة عن المعاني ليست عبارة عنها من حيث هي هي بل عنها من حيث التعبير عنها
بالالفاظ المخصوصة وظاهر انها من هذه الحيثية ليست معلومة لمقدمة العلم لتكون متحدة معها اذ معلومها
انما هو نفس الشيء من حيث هي هي مع قطع النظر عن تلك الحيثية لا مع تلك الحيثية بل هو دليل لاتحاد
المقدمة المطوية وهي ان نفس المعاني التي هي معلومة لمقدمة العلم متحدة معها وبالجملة ان دليل
اتحاد مقدمة الكتاب على تقدير كونها عبارة عن المعاني مع مقدمة العلم بعد القول بان المعاني من حيث
التعبير عنها بالالفاظ المخصوصة متحدة مع نفسها من حيث هي التي تكون معلومة لمقدمة العلم
مبني على مقدمتين احدهما اتحاد المعاني من حيث هي مع مقدمة العلم التي هي مرتبة العلم فايراد المحشي

لاثباته دليلا لقوله بناء على اتحاد العلم والمعلوم وثانيهما انه بسبب هذا الاتحاد تكون المعاني مع تلك الحيثية متحدة
مع مقدمة العلم وترك الدليل عليه وهو ان متحد المتحد مع الشيء يكون متحدا معه للظهور ولو فرض كلام المحشي
بعد القول بانه ما قصد بقوله بناء على اتحادهما الاتحاد بالذات بل اعم منه ومن الواسطة بان المعاني
من حيث التعبير عنها بالالفاظ المخصوصة التي هي مقدمة الكتاب لما كانت متحدة مع نفسها من
حيث هي هي التي هو معلوم ومتحد مع علمها الذي هي مقدمة العلم بناء على اتحاد العلم والمعلوم تكون
متحدة مع مقدمة العلم البتة بناء على انها ايضا معلومة لمقدمة العلم وان كان بالواسطة والعلم
يكون متحدا مع المعلوم الذي هو معلوم كان فيندفع الاعتراض لان المعاني مع الحيثية المذكورة ايضا
معلومة وان كانت بالواسطة ولا يخفى ما فيه فان التقرير بهذا النمط لا يتم الا على تقدير حمل
المقدمة الثانية المأخوذة في التقرير الاول وهو ان متحد المتحد مع الشيء يكون متحدا معه والا لا يصح
القول بان المعاني من حيث التعبير عنها بالالفاظ المخصوصة متحدة مع مقدمة العلم فيؤول الى التقرير
الذي قررناه على ان المتبادر من مطلق الاتحاد الاتحاد بالذات فلا ينبغي ان يحمل على الاعم منه ومن الواسطة
فالذي قررناه اولى من هذا التقرير **قوله** ولا وجه ايضا دفع لما قال الفاضل اليزدي ذيل قول
الشارح يعني ما ذكره الموصول كناية عن تمام الامر المذكور قبل الشروع بان مقدمة الكتاب
عبارة عن طائفة الكلام تذكر قبل المقاصد لارتباط لها بها ونفعها فيها فهو كما يصدق على مجموع
ما يذكر قبل المقاصد للارتباط والنفع كذلك يصدق على البعض الذي يذكر قبل المقاصد للارتباط
والنفع فيها على الاستقلال من غير انضمامه مع امر آخر فلا وجه لتخصيص مقدمة الكتاب بجميع ما يذكر
قبل المقاصد للارتباط والنفع دون البعض الذي يكون كذلك بل يكون كل منهما مقدمة الكتاب
كمقدمة العلم فانها كما تطلق على مجموع معرفة الحد والغاية والموضوع كذلك تطلق على معرفة كل
واحد منها ايضا قال الشارح فلا يرد ما قيل آه الفاضل السيد السند قدس سره لتوضيح الكلام اذا اعترض
على البعض الفارق بين مقدمة الكتاب ومقدمة العلم في المطول في حاشيته المتعلقة عليه بان
ما جعله في هذا الكتاب مقدمة العلم من الحد والغاية والموضوع جعله في شرح الرسالة الشمسية مقدمة

الكتاب لتغيير الذي ذكره ونفى توقف الشروع في العلم على هذه الامور فحينئذ لا يثبت عنده الا
مقدمة الكتاب فقط ويحتاج في توليم المقدمة في حد العلم وغايته وموضوعه الى تكلف لان هذه
الامور عين مقدمة الكتاب بالمعنى المذكور كما احتاج اليه من اثبت مقدمة العلم فقط على ما بينه المحشي
اعلم ان كلام السيد السند مشتمل على ثلث اعتراضات اشار الى اولها بقوله ما جعله آه تقريره ان الامور
الثلث من الحد والغاية والموضوع التي جعلها في المطول مقدمة العلم جعلها في شرح الرسالة الشمسية
المعروف بالسعدية مقدمة الكتاب وهل هذا الا قول باتحاد المقدمتين مع انه قائل بالفرق بينهما
قد فعله الشارح بقوله لانه انما جعل آه حاصله ان المصنف جعل مقدمة الكتاب في شرح الرسالة بيان الامور الثلث
المذكورة دالا وما جعله في المطول من كون الامور المذكورة مقدمة العلم ادراكها على سبيل الاجمال
فاين يلزم الاتحاد بين المقدمتين والى ثانيهما بقوله ونفى توقف الشروع في العلم على هذه الامور
حاصله ان المصنف لما نفى في شرح الرسالة الشمسية توقف الشروع في العلم على الامور الثلث المذكورة
لم تكن مقدمة العلم فكيف يصح قول المصنف في المطول بانها مقدمة العلم واجاب عنه الشارح سابقا بما حاصله
ان مقدمة العلم عبارة عن ادراك المبين بالفتح ومقدمة الكتاب عن المبين بالكسر والمصنف انما نفى توقف
الشروع في شرح الرسالة الشمسية على الامور الثلث المذكورة من الجهة الاخيرة لا من الجهة الاولى
وحكم المصنف في المطول بكونها مقدمة العلم انما هو من الجهة الاولى ويمكن الجواب عنه بوجه آخر وهو
ما ذكره الفاضل اليزدي من ان ما ذكره في المطول مبني على ما هو المشهور بين الجمهور وقد اقال
فيه لفظ يقع وما قاله في شرح الرسالة الشمسية فمبني على ما هو التحقيق عنده فتامل ثم اعلم انه لو حمل
قول السيد السند ما جعله الى قوله ونفى توقف الشروع في العلم على هذه الامور على ايراد واحد بان
يقول انه جعله مقدمة العلم وادعى انه ما يتوقف الشروع عليه هو بعينه الذي نفى توقف الشروع في
شرح الشمسية لا يندفع بما ذكره الشارح والى ثالثها بقوله فحينئذ لا يثبت عنده آه حاصله انه لما لم يتوقف
الشروع في مسائل العلم على الامور الثلث المذكورة لا يكون تلك الامور مقدمة العلم بل مقدمة
الكتاب لاطلاقهم المقدمة على الامور المذكورة فاذا لم يكن مقدمة العلم لا بد ان تكون مقدمة الكتاب

الحصر بهم المقدمة في ما تبين فعاد الاشكال بلزوم الاتحاد بين الظرف والمظروف في توليم المقدمة في
والغاية والموضوع فيحتاج لاصلاح الظرفية الى تكلف كما احتاج من جعل المقدمة في مقدمة العلم اليه
مع انه ما جعله لاختراع مقدمة الكتاب الا التفصي من الاشكال وههنا تحقيقات شريفة من اراد الاطلاع
عليها فليرجع الى حاشية الفاضل اليزدي على شرح التهذيب الجلالي وحاشية الچلپي على المطول
قوله ولا يخفى آه هذا الايراد ماخوذ من الايراد الثاني الذي اورده السيد السند في حاشيته
على المطول وقد اوضحته آنفا حاصله انه يلزم التدافع بين كلامي المصنف في المطول وشرح الرسالة
الشمسية فانه اثبت في المطول مقدمة العلم ومقدمة الكتاب كليهما وفي الشرح المذكور اثبت
مقدمة الكتاب ونفى مقدمة العلم **قوله** لانه في المطول اثبت مقدمة العلم على انه اخذ التوقف آه
بمعنى الارتباط بالمقاصد والنفع فيها آه متعلق بقوله لا يرد والمراد بالارتباط والنفع ما يترتب عليه
شروع مسائل العلم والا فمطلق الارتباط والنفع يوجد فيما ذكر في الخاتمة ايضا فحاصل الدفع ان
ان المصنف اراد بالتوقف المعتبر في مقدمة العلم في المطول ما يصحح دخول الفاء وفي شرح الرسالة المعنى
المشهور وهو ما لولاه لامتنع فلا يلزم التدافع بين كلامي المصنف لاختلاف محل النفي والاثبات
ولا يذهب عليك ان عبارة المطول آبية عن الارادة من التوقف المعتبر في مقدمة العلم بمعنى ما يصحح
دخول الفاء فانها تنادي باعلى ندائها على ان المراد بالتوقف المعتبر في مقدمة العلم التوقف الحقيقي ان
شئت فارجع اليها على ان هذا توجيه بما لا يرضى به قائله فان المصنف قد طعن بلغنا بانيها في شرح الرسالة
على من فسر المقدمة بما يتوقف عليه الشروع فلو كان للتوقف معنى آخر سوى الحقيقي لما طعن عليه
قوله بل لا تسامح يمكن ان يقال ان ليس مراد الشارح من التسامح التسامح في عبارة المصنف التي وقعت
منه في المطول لو قوله فهي مقدمة العلم آه من قوله معرفة حده وغايته وموضوعه بل في العبارة التي اوقعها
المصنف في المطول مما وقع في بعض الكتب من ان المقدمة في بيان حد العلم والغرض منه وموضوعه
زعما منهم بان هذا عين المقدمة فان هذه العبارة كالنص في ان بيان الامور الثلث المذكورة
مقدمة العلم ومقدمة الكتاب شيء آخر فلا بد من القول بالتسامح في هذه العبارة ولا يمكن الحمل

على من اقتصر المقدمة على مقدمة العلم وما قيل ان مراد الشارح من التسامح بالنظر الى تعريف
مقدمة العلم حيث عرفها بانها عبارة عما يتوقف عليه مسائله فان ما يتوقف عليه نفس المسائل
انما هي نفس الامور الثلث لا ادراكاتها فيتوهم منه ان المقدمة هي نفس الامور الثلث مع انها
عبارة عن ادراكاتها فاشار الشارح الى ان في العبارة تسامحا بان يراد مما يتوقف عليه المسائل
ما يتوقف على ادراكه ادراك المسائل ففيه ان هذا خلاف ما ينساق اليه عبارة الشارح **قوله**
فكانه لم يتيسر له الرجوع اليهما ليس في موقعه فان الشارح لم يحكم بالتسامح في كلا الكتابين بل
في احديهما وهو المطول فغاية ما لزم من حكم بالتسامح عدم تيسر رجوعه اليه دون شرح الرسالة الشمسية
قال الشارح لم نقل حصول صورة الشيء في العقل اي لم نعرف العلم بحصول صورة الشيء في العقل
كما هو المشهور عند القوم **قوله** اعلم ان للعلم معنيين آه المراد من العلم هو العلم الحصولي بقرينة
تفسير المحشي العلم بالمعنى الاول بحصول الصورة والثاني بالصورة الحاصلة وبما قال في حاشية
الحاشية من ان الاول علم بالمعنى المصدري والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف فاطلاق العلم
الحصولي على هذين المعنيين كاطلاق العلم المطلق على المعنى المصدري وما به الانكشاف انتهى
وانما خص بالحصولي وان كان للعلم الحضوري ايضا معنيان حضور الصورة والصورة الحاضرة لان
الكلام ههنا في العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والتصديق وهو ليس الا العلم الحصولي كما ستعرف
تلك انشاء الله تعالى **قوله** ولا شك ان الغرض العلمي المقصود انما يكون مقصودا من تعلمه هو
ليس الا العصمة الذهن من الخطاء في الفكر لم يتعلق بالاول اي بحصول الصورة فانه ليس كاسبا
ولا مكتسبا آه توضيحه ان ايراد تقسيم العلم الى التصور والتصديق في اوائل كتب المنطق انما هو
لبيان الغرض والحاجة اليه وهو لا يتم الا ببيان ان كلا من التصور والتصديق ينقسم الى
الضروري والكسبي واحتياج الكسبي لوقوع الخطاء الى العصمة عنه والتقسيم اليهما لا يكون الا للكاسب
والمكتسب فيكون العصمة متعلقة بالعلم الذي هو يكون كاسبا ومكتسبا وما هو الا الصورة
الحاصلة دون حصول الصورة توضيحه انما اوردنا ما قال جدي واستاذ استاذي كمال المحققين

قدس سره من ان الكاسب هو الذي يقع فيه الترتيب والمكتسب هو الذي يترتب بعده وما هو
الا الحاصل وهو الصورة العلمية والكلام ههنا في العلم الذي يتعلق بالكسب انتهى واما ثانيا فان
الحصول معنى انتزاعي لا يكون علمه الا حصوليا كما تقرر في موضعه فلو كان كاسبا لا يكون
كاسبيته الا بان يحصل صورته في الذهن فيكون الكاسب ههنا هو الصورة الحاصلة لا الحصول
ولكون علم الانتزاعيات من البديهيات لا يكون علمه في ذلك الحصول مكتسبا ايضا لان الاكتساب
انما يكون في النظري لا في البديهي فمن جعل مورد القسمة حصول الصورة اراد منه الصورة
الحاصلة ليصح تعلق الغرض العلمي به **قوله** هذا ما يذهب اليه النظر الجلي الظاهر ان المشار اليه
بهذا هو قوله فالمراد وهو متفرع على قوله ولا شك ان الغرض العلمي آه فيكون الحاصل ح
ان الحكم بكون المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة عند من جعل مورد القسمة حصول
الصورة بناء على انه لا شك ان الغرض العلمي آه حكم بحسب الجلي من النظر دون النظر الدقيق
فانه يحكم بان المراد آه ولما اتجه عليه ما اورده جدي واستاذ استاذي كمال المحققين قدس سره
بقوله وانت تعلم ان هذا التوجيه كما يدل على امتناع حمل الحصول على المعنى المصدري كذلك يدل
على امتناع حمله على الحالة الادراكية لانها ايضا لا تكون كاسبة ولا مكتسبة فان الترتيب والتقرب
انما يكون في الصور فحسب الا ان يقال ان هذا الحمل صحيح في الواقع وان لم يساعده المقام قال
انتهى قيل في توجيه كلام المحشي ان قوله هذا اشارة الى **قوله** ولا شك آه يعني ان الحكم بكون
الصورة التي هو علم متعلق الغرض العلمي بناء على كونها كاسبة ومكتسبة حكم بحسب النظر الجلي فان
الكاسب والمكتسب حقيقة لا يكون الا المعلوم دون العلم والنظر الدقيق يحكم بان متعلق
الغرض العلمي ما ينكشف به المعلوم وهي ليست الا الحالة الادراكية فيكون هو المراد من حصول
الصورة مسامحة لانها هي الحاصلة منه واستحسن هذا التوجيه بعض الاعاظم حيث فرع عليه قوله فلا يرد
ما قيل انه ان اراد ان كون العلم الذي هو مورد القسمة في فواتح كتب المنطق مما يتعلق به الغرض
العلمي والحكم له بالنظر الجلي فهو غلط فانه من الاوليات انه مما يتعلق بالغرض العلمي وقد قال في

حاشية الرسالة القطبية ان العلم الذي هو مورد القسمة في فواتح كتب المنطق ينبغي ان يكون
له دخل في الاكتساب ان اريد بالعلم تمسك لكن بسوق الكلام يابى عنه وذلك لانا نختار الاول
ونقول ان الغرض العلمي لم يتعلق به بل بحلوله فالحكم بكون متعلق الغرض العلمي الكاسب الذي
هو الصورة نظر جلي بل متعلق الغرض العلوم فالغرض انما تعلق بالعلم لكون حلوله كاسبا
ومكتسبا على ما حكم به النظر الدقيق والعلم بهذا العلوم حقيقة الحالة الادراكية فهي مورد القسمة
انتهى فقوله ولا شك ان الغرض العلمي لم يتعلق بالاول فانه ليس كاسبا ولا مكتسبا وحلوله بالعدول
الى الصورة محتمل عند الجمهور لا عند المحشي لان كون العلم كاسبا ومكتسبا انما هو عند الجمهور وعنده
فتامل **قوله** وحقيقته اي حقيقة المعنى الحاصل بالمصدر الذي هو الحصول الذي يعبر عنه بالفارسية
بدانش فان قلت ان دانش كيف يكون حاصل الحصول اذ الحصول يعبر عنه ببودن فحاصله
لا يكون الا هستي دون دانش نعم هو حاصل للعلم بالمعنى المصدري اللغوي الذي يعبر عنه في الفارسية
بدانستن قلت لما كان ترتب العلم بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه بدانستن على الحصول يستلزم
ترتب حاصله وهو دانش عليه قال مسامحة ان دانش حاصل للحصول او نقول ان ليس مراد المحشي
من الحاصل في المعنى الحاصل بالمصدر ما هو احد الاقسام الست للمعنى المصدر بل ما هو المتعارف
في العرف من الاثر المترتب على الشيء كما يقال ان الالم حاصل الضرب **قوله** وتلك الحالة الادراكية
آه يعني ان الحالة الادراكية تصدق وتحمل على الاشياء التي تتحقق بها تلك الحالة صدقا
عرضيا اي حملا عرضيا وهو عبارة عن كون المحمول خارجا عن حقيقة الموضوع اما وجه كونها
محمولة عليها فاشار اليه بقوله لانا اذا حصل شيء آه وحاصله انا نعلم قطعا انه اذا حصل شيء في
الذهن يحصل فيه وصف يحمل عليه المسماة بالحالة الادراكية فيقال للشيء كالانسان صورة
علمية اي منسوبة الى العلم لان العلم وهو الوصف المذكور متعلق بذلك الشيء فيكون ذلك
الشيء كالانسان موضوعا والصورة العلمية محمولا فان قلت يفهم من هذا التقرير حمل الصورة
العلمية على الشيء لا حمل الحالة الادراكية الذي هو المطلوب قلت نعم وان لم يفهم من التقرير المذكور

صراحة حمل الحالة الادراكية على الشيء الذي حصلت به لكنه يفهم منه ضمنا التبعية بناء على ان الصورة
العلمية للشيء ما لم تحمل الا من جهة اشتمالها على الحالة الادراكية لا بد ان يحمل الحالة عليه ايضا وان كان
بين الحملين فرق فان هذا الحمل يكون حملا بالاشتقاق وذلك بالمواطاة وان قيل ان مراد
المحشي من الصورة العلمية في قوله فيقال له صورة علمية الحالة الادراكية بناء على انها قد تطلق عليها
ايضا فلا يتوجه الاشكال من راس ولما وجه كونها خارجة عنها فاشار اليه بقوله وهذا المحمول ليس
نفس الموضوع آه يعني ما لم يكن الحالة الادراكية للشيء عينا له ولا جزءا له ولا تكون محمولة عليه
حال كونه موجودا في الخارج ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود الخارجي
والذهني بان يكون محمولا على الذات بحسب احد الوجودين دون الآخر ومن البين ان الشيء
حال وجوده في الخارج لا يحمل عليه الحالة الادراكية فانه لا يقال للانسان حال كونه موجودا في الخارج
انه ذو حالة ادراكية فيكون تلك الحالة خارجة من الشيء **قوله** فهذا الحمل من قبيل حمل الانسان
على الكاتب هذا التشبيه انما هو في مجرد كون الحمل عرضيا فقط لا في نحو الحمل فان حمل الكاتب على الانسان
من المواطاة وحمل الحالة الادراكية على الشيء بالاشتقاق **قوله** فالعرضي من مقولة الكيف هذا
تفريع على ما تقدم من قوله وتلك الحالة تصدق على الاشياء الحاصلة في الذهن صدقا عرضيا
بيانه انه لما ثبت ان الحالة الادراكية للشيء تكون خارجة عن حقيقته ومحمولة عليه غير متحدة معه اتحادا
ذاتيا بل عرضيا فتكون من مقولة الكيف سواء كان معروضه من هذه المقولة كما اذا تصورنا السواد
او البياض مثلا او من مقولة اخرى كما اذا تصورنا الانسان او الابوة لصدق تعريف مقولة
الكيف التي هي عبارة عن عرض لا يقبل القسمة والنسبة عليها اذ من البين ان الحالة المذكورة
لا تقبل القسمة والنسبة بخلاف ما لو كانت تلك الحالة متحدة مع الشيء اتحادا ذاتيا فانه لا يمكن
كونها من مقولة الكيف فقط بل كانت تابعة له فلو كان من مقولة الكيف كانت هي من مقولة
الكيف وان كان من مقولة الجوهر كانت هي ايضا منها وهكذا قال جدي ومستاذ استاذي
كمال المحققين قدس سره لا يذهب عليك ان الحالة المسماة بالحالة الادراكية ان كانت

من الصفات الانضمامية فالمنضم اليه اما النفس او الصورة فيلزم ان يكون الصورة عالمة لان العالم
ما يكون فيه قيام مبدئه واما النفس المجردة فمع كونه خلاف ما يشهد به الوجدان على ما يظهر بالرجوع
اليه يلزم عليه ولا انه يرجع الى ما اشكل به على شارح التجريد بقوله لما ذهب بين المذهبين اعني مذهب
القائلين بحصول الانفس في الاذهان والقائلين بالاشباح وذلك لان القائم بالذهن
غير الصورة العلمية ليس الا شيء مختصا بالمعلوم في ظرف الذهن وهو المعني بالشبح ومحاصل ان يرد عليه
مثل ما اورد على شارح التجريد وثانيا انه لا دليل على وجودها وهل هذا الا ادعاء بلا بيان بل يمكن
ان يستدل على خلافه بمثل ما استدل به على شارح التجريد بان الصورة العلمية كافية للانكشاف
ولا نعني بالعلم الا مبدء الانكشاف فالقول بصورة قائمة اخرى تعسف وان كانت انتزاعية
ويكون الصورة العلمية شرطا للانتزاع فان كانت هو الانكشاف الذي تلك الصورة
مبدء له فمع ان الانكشاف حقيقة صفة الصورة لا العالم فتكون علما حقيقة يلزم ان لا يكون
العلم من مقولة الكيف حقيقة على ما هو بصدده لان الانتزاعيات الذهنية ليست من الموجودات
الخارجية ولا الذهنية الا بعد الانتزاع ولا ريب في انه لا ينتزع عن الصورة الا مفهوم الانكشاف
وهو ليس بشيء او مفهوم لازم لها تمايزها عما عداها وهو مثل الانكشاف ايضا يلزم ان لا يكون العالم
عالما بالفعل الا بعد انتزاعه ولو حصل الصورة العلمية في النفس بالفعل الا ان يقال يكفي في
اتصاف الانتزاعيات وجود منشاء الانتزاع كما في السماء والفوقية فان السماء فوقنا سواء
وجد انتزاع منتزع وان كانت غير الانكشاف يلزم مع تلك المفسدة الثانية انه لا دليل
على ثبوته فهذا الحكم ايضا يشهد الرجوع الى الوجدان بخلاف ذلك ثم الخلل الواقع في كلامه المسوق
لبيان تلك الحالة الادراكية ظاهر فانه ان كان مقصوده ان تلك الحالة صفة للصورة فتعسف
وان كان مقصوده انه صفة للعالم فيأباه قوله فالعرض من مقولة الكيف سواء كان معروضه
من هذه المقولة او من مقولة اخرى فانه يدل على ان معروضه هو الصورة العلمية المتحدة مع
المعلوم انتهى وقد بقي وجوه اخر لم نذكرها مخافة التطويل وقد ذكرت نبذا منها في الحاشية المتعلقة

على شرح الرسالة القطبية ان شئت فليرجع اليهما **قوله** فحل كثير من الاشكالات منها الاشكالان
اللذان سيجيء ذكرهما فانتظرهما منتشا **قوله** كالاشكال بان الاشياء آه تقريرهما انا اذا علمنا
الجوهر كزيد يكون علمنا اي ما يحصل منه في الذهن وهي الصورة جوهرا بناء على حصول ماهيات الاشياء
بانفسها في الذهن وكذا ما يحصل من الكم في الذهن يكون كما ومن الكيف كيفا وقس على هذا
حال باقي المقولات فكيف يصح حكمهم رح بكون العلم من مقولة الكيف مطلقا والا فعلى تقدير كون
العلم بالجوهر مثلا يكون فذلك العلم الذي هو جوهر كيفا فيلزم ان يكون شيء واحد في مرتبة واحدة
داخلا تحت مقولتين اي جنسين لان المقولة عبارة عن الجنس العالي هذا تقرير الاشكال على نمط
كلام المحشي في هذه الحاشية وقد يقرر الاشكال على نمط آخر وهو انا اذا علمنا الجوهر مثلا يكون علمنا
باي الصورة الحاصلة منه جوهرا بناء على انحفاظ الماهيات في انحاء الوجودات ومن المقرر
عندهم ان العلم من مقولة الكيف فيلزم ان يكون الشيء الواحد جوهرا وكيفا وهو ممتنع وحاصل
الانحلال انا لا نسلم ان حصول ماهيات الاشياء بانفسها في الذهن وانحفاظها في انحاء الوجودات
يوجب ان يكون الصورة الحاصلة من الجوهر مثلا في الذهن علما ليلزم الاستحالة المذكورة
لان العلم حقيقة عبارة عن الوصف العارض المسمى بالحالة الادراكية وهو كيف دائما سواء كان
معروضه من هذه المقولة او من مقولة اخرى دون الصورة الحاصلة من المعلوم التي هي تابعة
له ليلزم منه كون العلم جوهرا ان كان المعلوم جوهرا او كما ان كان المعلوم كما وهكذا **قوله** فلا حاجة
الى ما ارتكبه المحشي يعني الشارح المحقق في حواشي شرح التجريد بان عده من مقولة الكيف آه حاصل
ما اجاب به المحقق عن الاشكال منع كون العلم من مقولة الكيف حقيقة ليلزم منه على تقدير كون
العلم بالجوهر مثلا الذي هو جوهر كيفا دخول شيء تحت مقولتين لان المقسم للمقولات انما هو
الموجود الخارجي والعلم لما لم يكن منه بل من الموجودات الذهنية فكيف يدخل تحت مقولة
الكيف فعدهم العلم من مقولة الكيف وحكمهم بانه منها انما هو على سبيل التسامح بمشابهته
الكيف القائم بالموضوع في العين في الانتقال الى المحل وعدم اقتضاء القسمة والنسبة ولما كان

هذا الجواب من الشارح مخالف لرايهم فان تقسيمهم مقولة الكيف الى الكيفيات النفسانية وغيرها ثم عدهم العلم من الكيفيات النفسانية بل صريحا على ان العلم من مقولة الكيف حقيقة اعرض عن هذا الجواب حيث قال فلا حاجة الى ما ارتكبه المحشي آه **قوله** وقد ردنا على ذلك تفصيلا آه ولما اعرض المحشي عنه اعرضنا عنه ايضا مخافة للتطويل **قال الشارح** لان ماهية العلم من مقولة الكيف اعلم انهم اختلفوا في انه عند العلم بالشيء هل يحصل منه شيء في الذهن سواء كان عينه او شبحه ام لا بل هو اضافة بين العالم والمعلوم فقط من دون ان يحصل منه شيء في الذهن والحكماء لما ابطلوا الشق الثاني الذي ذهب اليه جمهور المتكلمين اختاروا الاول ثم لاريب في انه على هذا التقدير يتحقق في العلم عدة امور الصورة الحاصلة من المعلوم في الذهن وحصولها الذي هو نسبة بين المعلوم والذهن في الذهن وقبول الذهن لتلك الصورة فمن قال ان العلم عبارة عن الاول جعله من مقولة الكيف ومن اختار انه عبارة عن الثاني جعله من مقولة الاضافة ومن ذهب الى انه عبارة عن الثالث جعله من مقولة الانفعال ولما كان الاحتمالان الاخيران ساقطين عن درجة الاعتبار لانهما لا يتصفان بالمطابقة والعلم لابد ان يكون متصفا بها اختار الشارح المذهب الاول حيث قال لانه من مقولة الكيف واشار بقوله على الاصح الى ضعف كون العلم من مقولة اخرى سوى مقولة الكيف **قال الشارح** ولان المتبادر آه حاصله انه لما كان المتبادر من صورة الشيء التي وقعت في تعريف العلم الصورة المطابقة له مع ما في نفس الامر يخرج الجهليات المركبات عنه لعدم تحقق المطابقة الكذائية فيها اذ الجهل المركب عبارة عن الاعتقاد على خلاف ما عليه الشيء في نفس الامر مع الاعتقاد بانه حق مع انه فرد من العلم ورده المحشي **بقوله** وانت تعلم آه حاصله انا لا نسلم ان المتبادر من صورة الشيء مطابقتها له في نفس الامر والواقع حتى يتوجه عليه انه لا توجد في الجهليات المركبة فتخرج من العلم مع انها من افراده انما المتبادر منها مطابقتها للشيء الذي اخذت منه وهو ذو الصورة والمعلوم سواء كانت مطابقة بما في الواقع او بما هو في ظن العالم فلا تخرج الجهليات المركبة من العلم لتحقق المطابقة

بالمعنى الثاني فانه من البين انك اذا رايت شبحا من بعيد واعتقدت انه شبح فرس والحال انه كان انسانا وان لم يطابق ما حصل في ذهنك بما في نفس الامر والواقع لكنه مطابق لما اخذ منه وهو ما كان في ظنك من صورة الفرس ولا يجاب عنه بما اجاب به بعض الاعاظم وتبعه بعض الافاضل من ان قصد الشارح ان صورة الشيء توهم ارادة المطابقة بما في نفس الامر وهو يوجب خروج الجهليات المركبة من العلم لانا نقول هذا التوجيه مما لا يرضى به الشارح فانه ما قال المتوهم من صورة الشيء الصورة المطابقة بل قال المتبادر من صورة الشيء الصورة المطابقة **قوله** وتفصيله ان المطابقة اعلم ان المطابقة بمعنى واحد تختلف باختلاف التعلق فقد يقع لمطابقة الصورة مع ذي الصورة اعني ان الصورة تكون ماخوذة منه وكاشفة له وقد يقع للمطابقة مع ما في نفس الامر والواقع وقد يقع للمطابقة مع ما قصد تصوره كمطابقة الحيوان الناطق مع الانسان ومن ثمه تقع التصورات الكاملة هي التي تكون مطابقة بما يقصد تصورها فان التصورات قاطبة وان تكن مطابقة لذويها لكنها قد لا تطابق بما يقصد تصوره كما راينا شبحا من بعيد وهو انسان وحصل منه صورة فرس فقد تطابقه ومن البين انه كامل من الاول وقد يقع على مطابقة الجزئي على الكلي بناء على انه مندرج تحته وقد بين المحشي ه حال الاول **بقوله** ان المطابقة مع ذي الصورة آه والثاني **بقوله** والمطابقة مع ما في نفس الامر آه وترك ذكر حال الثالث ه وبينه في شرح الرسالة القطبية حيث قال فيه واما على المعنى الثالث فالتصورات بعضها مطابق وبعضها غير مطابق والتصديقات لا يجري فيها المطابقة انتهى ولعل ذلك لاخذ التصور في تفسير المطابقة بهذا المعنى والاذعان اخذ فيه مطلق الادراك فالتصديقات ايضا بعضها مطابق بما قصد تصوره وبعضها غير مطابق له واما الرابع فلم يذكره لا في هذه الحاشية ولا في الشرح المذكور **قوله** الصورة التصورية والتصديقية فيدخل الجهليات المركبة ايضا في المطابقة بهذا المعنى **قوله** والمطابقة مع ما في نفس الامر يشمل التصورات هذا على تقدير ان يكون نفس الامر عبارة عما عمم

من القول بان الامر كذا في نفسه كما ذهب اليه البعض او من المبادى العالية كما ذهب اليه العلامة الرازي وغيره بناء على ان كل متصور فهو على ما عليه في نفسه هو موجود في الاذهان العالية دون ما اذا كانت عبارة عن كون الموضوع من حيث هو او مع امر ما بحيث يصح الحكاية بالمحمول وعن تقتضى الفطرة والبرهان فان التصورات لا يجرى فيها هذه المطابقة واللامطابقة كذا قال المحشى في شرح الرسالة القطبية المعمولة في التصور والتصديق فان قيل ان قول المحشى والمطابقة مع ما في نفس الامر الخ يناقض لما قال سابقا من ان المطابقة التي لا تشمل الخ اذ القول السابق يدل على ان الجهل المركب الذي هو عبارة عن العلم على خلاف الواقع سواء كان تصورا او تصديقا لا يوجد فيه المطابقة النفس الامرية وهذا القول يدل على ان المطابقة مع ما في نفس الامر تشمل جميع التصورات ومنها الجهليات فتشملها ايضا قيل ان المحشى اراد بالنفس الامرية التي وقعت في القول الاول الذي يدل على نفي تحققها عن الجهليات المركبة كون الموضوع من حيث هو او مع امر ما بحيث يصح الحكاية بالمحمول واراد بها في القول الثاني الذي يدل على وجود المطابقة النفس الامرية في الجهليات المركبة التصورية ما يفهم من القول بان الامر كذا في نفسه فلا تناقض بين القولين لاختلاف محل النفي والاثبات على ان معنى الجهل المركب ليس عبارة عما ذكرتموه بل عن الاعتقاد على خلاف ما عليه الشيء في نفس الامر مع الجزم بانه حق ومن البين انه بهذا المعنى لا يكون الا تصديقا **قوله** لا تصافه فيها اي في نفس الامر بمفهوم الخ لا يخفى ما فيه فان ذوات الممتنعات بالذات في نفس الامر متصفة بالمفهوم والا كيف يحكم عليها بسلب الوجود سلبا بتيا فلا بد من ان يكون تلك الذوات موجودة فيها مع ان الممتنعات لا تصلح الوجود كذا افاده عمي قدوة المحققين قدس سره **قوله** يشمل الصوادق من التصديقات دون الكواذب فيخرج الجهليات المركبة وههنا ابحاث طويناها ذكرها خوفا للاطناب والاطالة **قوله** فان قلت الخ قيل هذا السؤال والجواب لم يكن في النسخة القديمة نعم كان حاشية متعلقة بهذا الموضع فادخلها الناسخون في الكتاب فحاصل هذا السؤال الذي هو

متفرع على قوله ان المتبادر من صورة الشيء مطابقة الصورة بما هي صورة له انه لما كان المعتبر في الصورة التصديقية الحاكية عن الواقع المطابقة مع المحكي عنه لان الحكاية يجب ان تكون مطابقة للمحكي عنها فكيف يتبادر من صورة الشيء مطلق مطابقتها لذي الصورة حتى يدخل فيها الجهليات المركبة الا ترى انه اذا انتقش صورة زيد على لوح على انها حكاية عن زيد يعتبر فيه مطابقتها لما هي حكاية عنه اي المحكي عنه وهو زيد وحاصل الجواب ان الصورة التصديقية بخصوصها من حيث اعتبار كونها حكاية عن الواقع اذا اضيفت الى الشيء المطابق بان يقال الصورة التصديقية للشيء من حيث انها حكاية عن الواقع فيتبادر منه المطابقة مع المحكي عنه البتة دون ما اذا اضيف اليه الصورة مطلقا فان المتبادر منه مطابقتها لذي الصورة وههنا ما اضيف الى الشيء الا الصورة مطلقا دون الصورة التصديقية بخصوصها فلم يتبادر منه الا مطابقتها لذي الصورة فيشمل الجهليات المركبة بلا مرية قطعا **قوله** فان قلت الخ لعله اشارة الى سؤال وارد على قوله ويشمل الصوادق من التصديقات وجواب ورد بهما المحشي في شرح الرسالة القطبية بقوله فان قلت الكواذب مرتسمة في المبادى العالية لانها خزائن للتصورات المعقولة للنفس على ما يقتضيه القواعد الحكمية فيكون جميع التصديقات ايضا مطابقة قلت الكواذب من حيث انها مصدق بها لا ترتسم في المبادى العالية وليس لها في المبادى اذعان وتصديق بها بل تصور محض وادراك بحت ولا شك انها بهذا الاعتبار من قبيل التصورات دون التصديقات وما قال بعض المحققين من انها ليست صورة ادراكية لتلك المعانى بل مخزونة فيها على نحو الصورة الحسية في الخيال والمعاني الجزئية في الحافظة مع ان الخيال والحافظة ليسا مدركين ففيه نظر لانه من البين ان معنى الادراك وهو حضور الشيء عند الذات المجردة يتحقق في الكواذب بالنسبة الى المبادى نعم لا يمكن التصديق بها لتنزهها عن النقص وامتناع التصديق لا يستلزم امتناع الادراك فشان المبادى مع الصوادق الادراك مع التصديق والحفظ ومع الكواذب الحفظ والادراك فقط انتهى ويمكن ان يكون

اشارة الى سوال آخر وجوابه تقريره السوال ان نفس الامر يطلق عندهم على معنيين الاول كون
الشئ موجودا في حد ذاته من غير اعتبار المعتبر والثاني كونه موجودا ولو بعد انتزاع العقل وحينئذ
فالمراد من نفس الامر في قول المحشي والمطابقة مع ما في نفس الامر ان كان المعنى الاول ثم
فالحكم بشمول هذه المطابقة للتصورات باسرها مما لا يصح لان من التصورات ما ليس كذلك
كشريك البارى واجتماع النقيضين وان اراد المعنى الثاني منهما فالحكم بعدم شمولها للحمليات
المركبة في حيز المنع فانها مطابقة للامر الذي تحقق في العقل بعد انتزاعه وتقرير الجواب
ان مرادهم من الموجود في المعنى الثاني لنفس الامر الموجود في المبادى العالية من جهة
التصديق ولا شك ان الحمليات المركبة ليست كذلك اذ هي موجودة فيها من جهة
والتصور فهي داخلة حقيقة في التصورات فتامل **قال** الشارح ولانه يخرج عنه العلم
بالجزئيات المادية فلا يكون التعريف المشهور للعلم جامعا وانما قيد الجزئيات بالمادية لان
الجزئيات الغير المادية يحصل صورها في النفس البتة فلا تخرج من تعريف العلم قيل ان التعريف
للعلم الكاسب والمكتسب وهو لا يكون الا كليا فخروج العلم بالجزئيات المادية عنهما
لا شناعة فيه بل الخروج عنه واجب **قال** الشارح عند من يقول بارتسام صورها في
القوى والآلات اي الحواس ومن يقول بارتسام صورها في النفس والحواس انما هي شروط
وآلات لفيضان الادراك على النفس من المبدء الفياض من دون ان يكون انفسها
مدركة الا ان بعضا منها وهي الحواس الظاهرة آلات بعيدة وبعضها وهي الحواس الباطنة
آلات قريبة **قوله** لا يبعد آه رد على قول الشارح ان العلم بالجزئيات المادية يخرج من التعريف
المشهور للعلم حاصله ان خروج هذا العلم منه انما يلزم لو اريد من العقل المأخوذ فيه النفس الناطقة
ونحن لا نريد بها منه بل نريد منه ما هو مقابل الخارج اي الذهن سواء كان نفسا ناطقة او آلاتها
فان العقل بما يطلق عليها ايضا فالجزئيات المادية وان لم تكن حاصلة في النفس على التحقيق
لكنها حاصلة في الحواس وهي فرد للعقل بمعنى الذهن فتكون حاصلة في العقل بالضرورة فلم تخرج حينئذ

من التعريف المشهور للعلم ولا يخفى ما فيه من البعد فان التعريف مبني على المعنى المتبادر والمتبادر من العقل انما
هو القوة العاقلة المقابلة للخارج فالاشكال المشهور من خروج العلم بالجزئيات المادية عن تعريف العلم الذي تقرر
بعد لا يندفع بما ذكره المحشي **قوله** فان قلت آه حاصله ان ما ذكرتم في دفع الايراد وان يكفي لدفع اشكال
خروج العلم بالجزئيات المادية الحاصلة في الحواس الباطنة من تعريف العلم لكنه لا يدفع الاشكال بخروج
الادراكات الحاصلة بتوسط الحواس الظاهرة فان هذه الادراكات انما هي بوجود المدركات في
الخارج عند المدرك لا بحصول صورها في الذهن **قوله** قلت آه حاصله ان مدركات الحواس الظاهرة
الاحساس تنطبع وترتسم في الحس المشترك الذي هو عبارة عن قوة مرتبة في مقدم التجويف الاول من
التجاويف الثلث التي في الدماغ قابلة لجميع الصور المنطبعة في الحواس الظاهرة فان الحس المشترك يأخذ
الصورة ويتميز عما من المادة حال كون تلك المدركات موجودة عند الحس الظاهرة كالبصر ثم اذا
زالت حالة وجود المدركات عند هذا الحس زال الصورة عن الحس المشترك وتحصل في الخيال الذي هو قوة
مرتبة في مؤخر التجويف الاول من الدماغ تحفظ جميع صور المحسوسات وتمثلها بعد الغيبوبة وهي خزانة الحس
المشترك فلا يخرج مدركات الحواس الظاهرة عن تعريف العلم فانها اما في الحس المشترك او الخيال وهما
من الحواس الباطنة وفيه ان هذا مخالف لما عليه الحكماء فانهم صرحوا ان صور المحسوسات بجانب البصر
هي من الحواس الظاهرة تنطبع في ملتقى العصبتين المجوفتين النابتتين من مقدم الدماغ ويسمى مجمع النور
ثم تنتقل منه الى الحس المشترك **قوله** ثم هذه الوجوه الثلث آه يعني ان الظاهر المتبادر من قوله لم نقل آه
ان المقصود بيان سبب العدول عن هذا التعريف فقط يعني لم نقل ذلك لانه ولانه فيصير كل واحد
من الوجوه الثلث وجها مستقلا لذلك ويحتمل ايضا ان يكون بيان سبب قوله هذا وعدم قوله ذلك
معا فقال ذلك التعريف ولم نقل ذلك لما فيه من المسامحات الثلث المذكورة فيصير هذه الوجوه وجها واحدا
للعدول عن هذا الى ذلك بمجموعه لكن فيه ايضا مسامحة لما فيه من لفظ عند الذهن ايضا وهذه المقارنة لا تخلو
فيه يتوجع في الذي هو عين الاجلاء العلم الا ان يجاب بقلته والكثرة انتهى عبارة المنهية **قوله** فيه بحث
ان الظاهر المتبادر آه ما منه جيدي بهستاذ استاذي كمال المتقين قدس سره بقوله ان اراد انه لو كان الوجه ثلثة

المذكورة وجوبا لاختيار التعريف الاول لكان كل واحد واحد موجبا للاختيار باستبداده كما هو مقتضى
تكرر لام التعليل وليس كذلك فان كون العلم من مقولة الكيف انما يقتضى ذكر الصورة فى تعريفه لا ذا
التعريف بتمامه وكذا تبادر المطابقة من اضافة الصورة الى الشيء يقتضى تركها فقط لا تمام التعريف
وكذا خروج العلم بالجزئيات المادية بقوله فى العقل يقتضى ترك لفظ فى لا تمام التعريف نعم اذا اعتبر الوجوه
الثلثة من كون العلم من مقولة الكيف ومن وجوب شموله للصورة الغير المطابقة ومن وجوب ادخال العلم
بالجزئيات المادية فى المعرف يوجب هذا التعريف وسراو فه وكون الوجه وجها يقتضى الاستبداد فلذا
قال البصير بهما واحدا انتهى **قوله** قدس سره كما هو مقتضى تكرر لام التعليل من ان يكون التعليل مستقلا
بنفسه لا يحتاج المعلل فى حصوله الى تعليل آخر **قوله** فيها لكن فيه ايضا مسامحة ملاءمة لما ورد على التعريف
المختار للعلم بان المتبادر من لفظ عند الذى وقع فيه المقارنة فيكون حاصل التعريف الصورة الحاصلة
من الشيء المقارنة للعقل فيخرج العلم بالكليات لان صورها حاصلة فى العقل لا مقارنة له فيكون هذا
التعريف ايضا غير جامع كالتعريف المشهور واجيب عنه بان فى لفظ عند مسامحة بان يراد منها العلاقة
فيكون حاصل التعريف الصورة الحاصلة من الشيء التى لها علاقة بالعقل سواء كانت حاصلة فيه
كما فى العلم بالكليات او فى آلاتها كما فى العلم بالجزئيات المادية اعترض عليه المحشى فى المنهية المذكورة
بقوله فيه وقوع فى الذى هرب آه وحاصله ان الشارح انما هرب عن التعريف المشهور للعلم لما يلزم فى
تصحيحه من المسامحة مع انه يلزم على التعريف الذى اختاره ايضا فوقع فى الذى هرب لاجله آه ثم
اشار الى دفعه بقوله اللهم الا ان يجاب آه حاصل الدفع انه لما يلزم تصحيح التعريف المشهور للعلم مسامحات
كثيرة بان يراد من الحصول الواقع فيه الحاصل ويحمل اضافة الى الصورة من قبيل اضافة [illegible]
ويراد من صورة الشيء ما يؤخذ عنه بعد حذف المشخصات لا ما هو المتبادر من كونها مطابقة له ويراد من لفظ
فى ما يشمل المقارنة بخلاف التعريف الذى اختاره فان فيه مسامحة واحدة وهى فى لفظ عند بان يراد
منها ما يشمل الحضور عليه من المشهور الى اختاره **قوله** تعريف آخر للعلم فيه وضمير المنفصل فى قوله
الشرح وهو مطلق الصورة آه راجع الى العلم **قوله** الاول اى الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل تختص

بالعلم الممكن من العلم الحصولى لان الحصول فى العقل لا يكون الا فى العلم الحصولى للممكن سواء كان قديما او حادثا
وتخصيص تعريف العلم الحصولى المط دون غيره من العلوم انما هو بالنظر الى مقتضى المقام فان المقام
مقام تعريف العلم الذى هو مورد القسمة الى التصور والتصديق وهما لا يكونان الا فى العلم الحصولى
المط دون الحضورى وعلم الواجب جل شانه كما سيجيء بيانه فان قلت فعلى هذا ينبغى للمحشى ان يترك
ذكر الاحتمال الثانى وهو كون قوله وهو مطلق الصورة الحاضرة بيانا للتعريف الاول للعلم اذ على هذا
يكون التعريف الاول للعلم شاملا لجميع الافراد وهو خلاف مقتضى المقام لان المقام يقتضى التخصيص بالعلم
الحصولى قلت هب ان الاحتمال الثانى وان كان خلاف مقتضى المقام لكن انسب من جهة ان التعريف
على هذا يشمل جميع افراد العلم من علم الواجب والممكن والعلم الحضورى والحصولى والعموم يكون بحث من المط مقصودا
وبالجملة ان ههنا جهتين جهة تقتضى المقام وجهة العموم فبالجهة الاولى عرف العلم بالتعريف الاول
وبالجهة الثانية عرف بالثانى وربما كانت الجهة الاولى اهم قدم التعريف الاول على الثانى
وانت خبير بما فى كلام المحشى من الاختلال لان العقل المذكور فى التعريف الاول ان اريد منه جوهر مجرد
غير متعلق بالبدن كما هو مصطلح الفلاسفة يخرج منه العلم الحصولى للانسان ان اريد منه النفس الناطقة
التى هى عبارة من جوهر مجرد متعلق بالبدن يخرج العلم الحصولى للعقول وعلى كلا الارادتين لم يكن
التعريف جامعا وان اريد منه المدرك يدخل فيه علم الواجب للممكنات على راى المحققين فانه حصولى
عندهما فكيف يصح قول المحشى الاول تخصيص بالعلم الممكن الا ان يقال ان مراد المحشى بقوله العلم الحصولى
العلم الحصولى الحادث بحمل اللام على العهد الخارجى فيكون التعريف الاول تعريفا للحصولى الحادث
بان يراد من العقل المذكور فيه النفس الناطقة ويكون جامعا اذ لا مناقشة فى خروج العلم الحصولى للعقول
بل خروجه عنه واجب ووجه الارادة ان الكلام ههنا فى العلم الذى هو مورد القسمة الى التصور والتصديق
المنقسمين الى البديهى والنظرى وهما لا يكونان الا فى الحصولى الحادث فلا يكون التعريف
الا تعريفا للحصولى الحادث الذى هو المقصود **قوله** ويحتمل ان يكون بيانا للتعريف الاول
يرجع الضمير المنفصل فى قول الشارح وهو مطلق الصورة آه الى الصورة الحاصلة آه المذكورة سابقا

وانما اورد الضمير مذكرا رعاية للخبر ثم اعلم ان ما يراد المحشي لفظ الاحتمال مشعر بمرجوحية القول بالبيان وجهها
ظاهر لانه في اصلاح هذا يحتاج الى التكلفات تقريره ان الحضور والحصول ان لم يكونا مترادفين فيتغايرا
مفهوما فان الحضور عبارة عن عدم الغيبوبة والحصول عن الثبوت لكنهما لما كانا كالمترادفين التبسة
فان كل احد منهما يستلزم الآخر مع ان يراد من الحصول الحضور والصورة وان كانت تطلق على
المرتسم في الذهن فلا يصح اطلاقها في علم الواجب لكنها ليست مختصة به كما يتوهم من كلام البعض حيث
قال الاشيار في الخارج اعيان وفي العقل صور فان هذا الكلام يوهم اختصاص الصورة بما يوجد في الذهن
بقرينة المقابلة بل تطلق على الحضور العلمي ايضا اي الذي به الانكشاف وهذا هو المراد من الصورة المذكورة
في التعريف الاول والمراد من العقل المذكور فيه المدرك ليشمل علم الواجب جل شانه ايضا فانهم لا يبالون
اطلاق العقل على معنى يشمل علم الواجب اي المدرك وعدم ورود الشرع باطلاق العقل على الواجب
جل شانه مما لا يضر لان التعريف المذكور انما هو من الفلاسفة دون اهل الشرع ثم ان التعريف الاول
ح الى الصورة الحاضرة عند المدرك فيكون بيانا له بعد اعتبار التكلفات ولا يحتاج في القول بان
قول الشارح الصورة الحاصلة آه تعريف آخر للعلم الى التكلف اصلا ثم اعلم ان ما اورد على كلام المحقق قدس
سره لتوجيه كلام المحشي ان الشيء يسمى صورة من حيث الحضور العلمي اي من حيث القيام بالذهن
دون الوجود الذهني اي الشيء من حيث هو فالوجود في الذهن لا يكون صفة كاشفة للصورة ولا
منصفة بها والحصول والوجود مترادفان فيكون الحصول ايضا كذلك فلا بد من صرف
الحصول عن معناه الظاهري الى الحضور ليصح كونه صفة كاشفة لها انتهى ثم بين ان الواجب معرى
عن القيام بالذهن فكيف يشمله التعريف الاول للعلم مع ان مقصد المحشي شموله لجميع اقسام العلم فلا
يكون الحضور الشامل له ايضا صفة كاشفة ثم دفعه بان المحقق اراد من القيام بالذهن الذي جعله
تفسير للحضور العلمي ما به الانكشاف تجوزا فان القيام بالذهن الذي هو عبارة عن الصورة التي
تكون في الذهن منشأ للانكشاف اخص من منشأ الانكشاف اذ قد يوجد منشأ الانكشاف
في غيره ايضا كما في العلم المعرى عن الذهن كالواجب فارادة الاعم من الاخص مجاز عندهم فيكون الحضور

۵ السيد ابو الفتح ۱۲

... ۱۲

ح صفة كاشفة للصورة فيشمل جميع انحاء العلم لا ما يفهم من ظاهر العبارة من وجود الشيء في الذهن
مع العوارض الذهنية حتى لا يتحقق في الواجب وبتوجيه الايراد **قوله** حيث صرحوا بانه عقل ومعقول
وعاقل الا ان هناك شيئا واحدا متكثرة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر ان هويته المجردة
لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل فرائه فان المعقول هو الذي ماهيته
المجردة للشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة وليس شرط هذا الشيء ان يكون هو او امر آخر بل الشيء
مطلقا من ان يكون هو او غيره كذا قال الشيخ في الشفاء **قال** الشارح سواء كانت عين ما هو به ...
المجروسة في ماهيته يرجع الى المدرك بالفتح وهو وان لم يكن مذكورا صريحا فيما سبق لكنه مذكور ضمنا
باعتبار ان المدرك بالكسر مذكور في التعريف السابق للعلم من المعلوم ان المدرك لا يقوم الا
بالمركبين مدرك بالفتح فذكره يستلزم ذكره ضمنا والمذكور الضمني يصلح للمرجعية لا الى المدرك بالكسر
وان كان مذكورا صريحا لانه يلزم اذن تخصيص التصور بالكنه بتصور العالم نفسه قال المحشي السيد
ابو الفتح ان هذا التعميم مبني على ما هو المشهور من ان العلم بالشيء اعم من ان يكون بذاته او بما صدق
عليه واما على ما هو المختار عند بعض المحققين كالمحشي الفاضل وغيره من ان العلم بالشيء بالوجه غير كنهه
فهو ليس علما بذلك الشيء حقيقة بل بذلك الوجه فالصورة العلمية ح لا بد ان تكون عين ماهية المعلوم
لا غيره والعلم بالشيء حقيقة منحصر في العلم بالكنه **قوله** فلعلها اه جواب ايراد يرد على كلام
الشارح تقرير السؤال ان عينية الصورة لماهية المدرك تتحقق في التصور بكنه الشيء ايضا فما الوجه
في تخصيص الشارح بهذه العينية في التصور بالكنه وكيف يصح **قوله** او غيرها وهو في غيره تقرير
الجواب ان العينية على نوعين عينية بحتة بحيث لا يكون فيها الغيرية اصلا لا حقيقة ولا اعتبارا
وعينية تكون مع تغاير اعتباري ومراد الشارح بالعينية التي حكم بها في التصور بالكنه العينية الاولى
وبغيرها مقابلها سواء لم تكن عينية اصلا او كانت لكن مع تغاير اعتباري فانه اراد بالتصور
بالكنه تمثل ماهية الشيء في العقل اي نفسه حقيقتها الكلية بحيث تكون مرآة لذلك الشيء فلا جرم
تكون الصورة التي هي في الحقيقة الكلية عينا حقيقيا لماهية المدرك بالفتح التي هي عبارة عن حقيقته الكلية

انها حاصلة في العقل بحيث تكون مرآة له لانه من اجلى البديهيات ان الشيء يكون عينا لنفسه ونبّه آخر
على ان ماهية الشيء عندهم عبارة عن حقيقة كلية حاصلة من الشيء في العقل فلا تكون الا مرآة لذلك
الشيء فالحيوان الناطق اذا حصل في العقل من حيث انه مرآة للانسان يكون تصور الكنه وعينا
لماهيته بالذات والاعتبار لان ماهيته ليست الا الحيوان الناطق من حيث انه مرآة له لا يقال
التصور بكنه الشيء كتصورنا الانسان بنفسه فانه مما لم يكن المرآتية فيه معتبرة لم تكن الصورة التي هي الحقيقة
الكلية عينا لماهية المدرك التي هي عبارة عن حقيقة كلية حاصلة في المدرك في العقل بحيث تكون مرآة
له من جميع الوجوه نعم انه متحد معها بالذات فان تصور الانسان بنفسه عبارة عن تصور حيوان ناطق
وهو بعينه ماهية الانسان المدرك بالعقل اذا اعتبر فيه المرآتية فيكون تصور الشيء بكنهه ويتحقق المغايرة
الاعتبارية فيه بين الصورة وماهية المدرك واما تحت قوله وهو في غيره واما الاخيران فيما لم يعتبر الاتحاد
فيه لتحقق المغايرة الذاتية بينهما فيهما ولذلك مما قد بحث اندفاع ما يظن من ان التعميم الاول
عين التعميم الثاني والرابع على تقدير ان يقرأ لفظ المدرك الواقع فيه بالفتح لان التعميم فيهما ايضا باعتبار العينية وعدمها
كما في الاول لان اعتبار العينية وعدمها في التعميم الاول انما هو بالنظر الى ماهية المدرك دون الثاني والرابع
فان التعميم فيهما بالنظر الى نفس المدرك وانت خبير بما في الايراد والجواب اما في الايراد فبانه انما يتوجه
لو كان المعتبر في التصور بالكنه المرآتية وفي التصور بكنه الشيء عدم اعتبارها مع انه ليس كذلك اذ قوم
ومنهم الشارح المحقق يعتبرون التصور بالكنه بحيث يشمل التصور بكنه الشيء ايضا فانه عندهم عبارة عن تمثل
ماهية الشيء في العقل سواء اعتبر كونها مرآة لذلك الشيء ام لا ويريدون بالعينية والغيرية العينية
والغيرية بالذات وبالماهية ما به الشيء هو هو فالزم تخصيص حينئذ بذكر العينية بالقسم دون قسم
بل تشملهما ويصح قوله وهو في غيره لان المراد من غيرية الصورة به الغيرية بالذات وهي تتحقق الا في
غير العلم بالكنه الذي يشمل العلم بكنه الشيء وهو العلم بالوجه وبوجه الشيء فان قيل اذا اريد في التعميم الاول
من الماهية ما به الشيء هو هو يعود الاشكال المذكور من عينية التعميم الاول للتعميم الثاني والرابع
على تقدير ان يقرأ المدرك الواقع فيه بالفتح لانه على هذا التقدير يكون العينية وعدمها في كل من

التعميمات الثلث باعتبار نفس المدرك فما جوابه قلت يمكن حمل ايراد ان التعميمات الثلث تفرقت ان
في العينية والغيرية باعتبار نفس المدرك لكن اعتبر في الثاني قيد كون المدرك موجودا في الخارج
وفي الرابع العينية التي لا تكون مع الغيرية اصلا دون الاول واما في الجواب فبان انما يتوقف
على فهم المرآتية في الماهية بالمعنى الذي بينه المحشي من الحقيقة الكلية المعقولة من حيث هي كلية ومعقولة
مع انها لا تفهم منها الا على طريق الجزئية ولا على الالتزام ودلالة الحقيقية عليها ممنوعة فان قيل
انها لا تستلزمها وان قيل ان الماهية بالمعنى الذي ذكره المحشي ماخوذة من تفسير الماهية بما يقع
في جواب ما هو فان الحقيقة تطلق على ما يقع في الجواب عن السؤال بما هو ايضا والكلية المعقولة منفكة عن
الحقيقة والواقع في جواب ما هو يستلزم مرآتية الجواب لما عنه السؤال فيكون هي مستلزمة
للمرآتية المعتبرة يقال اذ ليس المراد من الوقوع في جواب ما هو الا صحة الوقوع وهي تتحقق في التصور
بكنه الشيء لا الوقوع بالفعل والا لم تكن الماهيات النوعية عن النوعية وقت عدم اعتبار
الجواب لها بالفعل وما قيل من ان المراد هو الوقوع دون الوقوع بالفعل خلاف المتبادر والتعريف
انما يحمل على المتبادر ففيه ان اعتبار التبادر في التعريفات انما هو اذا لم يصطلح المصطلحون على
خلافه وههنا ليس كذلك اذ يظهر من تتبع كلامهم ان مرادهم بالوقوع المذكور صحته لا فعليته على ان الصورة التي
تحصل في الذهن تكون متشخصة بالتشخص الذهني فكيف تكون عينا من جميع الوجوه لماهية المدرك
التي لا يعتبر فيها العوارض في التصور بالكنه ولا يمكن الجواب عنه بان المراد من عينية الصورة لماهية المدرك عينيتها
لها مع قطع النظر عن اعتبار العوارض الذهنية لماهية المدرك لان سوق كلام المحشي يلوح الى خلافه وعلى ان المراد
ح بالعينية عينية الصورة التي هي مرتبة العلم التي يكون فيها الاقتران بالعوارض الذهنية معتبرا كما
يدل عليه رجوع الضمير في قول الشارح سواء كانت عين ماهية المدرك الى الصورة التي وقعت في
قوله وهو مطلق الصورة لا العينية نفس الصورة التي هي مرتبة العلوم مع ان الماهية بالمعنى الذي
بينه المحشي لا تتناول البسائط الذهنية من الانواع فانه ليس هناك شيء يقع في جواب ما هو عند السؤال
عن البسيط بما هو فكيف يصح الحكم مطلقا بان الصورة تكون عينا لماهية المدرك في التصور بالكنه ويمكن

دفعه بان المراد بالعينية والغيرية التقدير بيان يعني ان الصورة التي تحصل في الذهن من شانها
بحيث لو قدر لها ماهية تكون عينها او غيرها فصور الانواع البسيطة عين الماهية الواقعية في
جواب ما هو لو قدر لها ماهية معقولة فتامل **قوله** وكان التصور الاحساسي دفع سوال يرد على
ما يفهم من كلام المحشي من حصر العلم في الانحاء الاربعة من التصور بالكنه والوجه وكنه الشيء ووجه
الشيء بان الحصر باطل لوجود العلوم الاخر كالتصور الاحساسي والعلم التصديقي والعلم الحضوري و
تقرير الدفع ان هذه الثلثة من جملة الاخيرين اي العلم بكنه الشيء ووجه الشيء فلا يختل الحصر توضيحه
ان التصور الاحساسي الذي هو عبارة عن الصورة الحاصلة في العقل يعني الذهن المقابل للخارج
اي للآلات لما كان من البديهيات لا يمكن ان يكون بالكنه او الوجه لان هذين العلمين لا يكونان
الا في النظريات بل اما بكنه الشيء او وجه الشيء لان الصورة التي تحصل من الشيء المحسوس في الذهن
ان كانت عين الصورة الخارجية بحيث لا تجعل مرآة لذلك الشيء كما هو المشهور كان ذلك التصور
تصورا بكنه الشيء والا فبوجه الشيء اذ ما يحصل في الذهن من الشيء المحسوس على تقدير عدم العينية
يكون وجها له البتة هذا بحسب الجلي من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بان التصور بكنه الشيء لا يحصل
لانه عبارة عن حضور نفس الصورة في العقل فلو كان التصور الاحساسي تصورا لكنه يلزم حضور
شخص محسوس خارجي مقترنا بالعوارض الخارجية على الاشخاص في الذهن وهو ممنوع ولا يكون الشيء
الواحد موجودان والقول بان العلم بكنه الشيء لا يستدعي ان يكون المحسوس الخارجي مقترنا مع
العوارض الخارجية حاصلا في الذهن بل انما يستدعي حصول الحقيقة الكلية من الشيء بحيث لا يكون
مرآة لذلك الشيء بناء على القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن هي بماهيتها وحقيقتها الكلية في الذهن
وهو متحقق في علم المحسوس قطعا فيكون علمه علما بكنه الشيء قول لانه على هذا التقدير يلزم ان يكون الحقيقة الكلية
للشيء المحسوس حاصلة بالذات فينبغي ان لا يختلف حال العلم عند فقد الصورة العينية الخارجية للمحسوس عنه
عنه لان العلم لا يختلف حاله عند بقاء المعلوم بالذات مع انا نعلم قطعا ان علم المحسوس يختلف حاله عند كون
الصورة العينية للمحسوس عند الحس وغيبوبتها عنه وهذا حاصل ما اشار اليه المحشي مجملا في حاشيته الكائنة بقوله لانه

عبارة عن حاصل في العقل حالة الاحساس ولا شك انه وجه لا عينه والا لما اختلف الحال عند الاحساس
والعلم التصديقي اي علم المصدق به الذي هي النسبة التامة او الهيئة التركيبية التي هي القضية علم بكنه الشيء لان العلم
ان كان من النسبة التامة او القضية يحصل بنفسه في الذهن من دون ان يصير مرآة لملاحظة شيء آخر له
والى هذا اشار المحشي في منهية بقوله لانه عبارة عن حصول الصورة بنفسها لا بصورتها فيكون ذلك
العلم بكنه الشيء لا بعلمه بالكنه والفرق بين المنتهى ومراد المحشي من الصورة التي وقعت في منهية المذكورة
النسبة التامة او الهيئة التركيبية **قوله** فيها لا بصورتها ليكون علما بالكنه وما استدل على عدمه
من انه لو كان العلم التصديقي علما بالكنه يكون مرآة الشيء فيكون معرفا وهو من قبيل التصورات فلا يجب
على التصديقيا وهيف فلا يكون ح علما الا علما بكنه الشيء فلا يخفى ما فيه فان انحصار المرآتية في المعرف
في غير موضع واما اذا فسرنا التصديق بالمصدق به دون الكيفية الاذعانية وان كان علمهما ايضا علما
بكنه الشيء لانه يكون ح داخلا تحت العلم الحضوري لانهما من الصفات الانضمامية للنفس وعلمها بنفسها
وصفاتها الكمالية لا يكون الا حضوريا فكيف يصح عده مقابلا للحضوري على انه لا وجه للتخصيص بذكر العلم
التصديقي لان التصورات ايضا من الصفات الانضمامية للنفس فيكون علمها ايضا حضوريا داخلا
تحت العلم بكنه الشيء والعلم الحضوري ايضا علم بكنه الشيء كما قال المحشي في منهية لان العلم الحضوري عبارة
عن حضور الصورة الخارجية عند المدرك لا عن تمثل الماهية الكلية في العقل انتهى حاصله ان العلم الحضوري
عبارة عن الامر العيني الحاضر عند العقل فهو يكون عين الامر المنكشف لا مرآة له فيكون علما بكنه الشيء
وليس عبارة عن تمثل الماهية الكلية للشيء في العقل بحيث تكون مرآة له ليكون علما بالكنه فان قلت ان
العلم بكنه الشيء عبارة عن حصول الشيء بنفسه في الذهن بحيث لا يكون مرآة لملاحظته وفي العلم الحضوري
اين الحصول فكيف يكون علما بكنه الشيء قلت ان مرادهم من الحصول الواقع في تفسير العلم بكنه الشيء
الحضور **قوله** فالصورة متعلق بقوله فلعل المراد بالعينية آه **قوله** وتحقيق المقام ان الصورة العلمية من
الشيء اي مما يريد ادراكه لا المعلوم بالذات والا فلا شك في انها تكون مرآة له في جميع انحاء العلم
قوله قد تكون مرآة لملاحظة اي الشيء والمرآتية عبارة عن كون الشيء بحيث يلتفت منه الى شيء آخر

ويكون باعتبار الانكشاف فالحاصل انه قد يكون الصورة العلمية من الشيء بان يكون آلة لانكشافه وما
لانكشافه **قوله** فان المرآة والمرئي ان كانا متحدين بالذات اه اعلم انه ان اريد من الاتحاد بالذات
الاتحاد في تمام الماهية بان يكون المرآة تمام ماهية ما هي مرآة له فيختص التصور بالكنه في الحد التام و
يخرج منه الحد الناقص كتصور الانسان بالناطق فيندرج في التصور بالوجه وان اريد منه ان لا يكون
المرآة خارجة عما هي مرآة له سواء كانت تمام ماهيته او جزءها يندرج تصور الشيء بالحد الناقص في الكنه
لا في التصور بالوجه والحق هو الاول لتصريحهم ان تصور الشيء بالحد الناقص تصور بالوجه **قوله** ومتغايرين
بالاعتبار فان المرآة التي هي الحد التام مرتبة التفصيل والمرئي الذي هو المحدود ماهية المرئي وقد
عرفت معنى الماهية فتذكره **قوله** فالتصور بالكنه كتصور الانسان بالحيوان الناطق بان جعلناهما
مرآة لادراكه **قوله** وان كانا بالعكس اي بان يكون المرآة والمرئي متغايرين بالذات متحدين بالاعتبار
فالتصور بالوجه كتصور الانسان بالكاتب فان الكاتب متغاير بالذات للانسان ومتحد معه اعتبارا
بعروض مبدئه له **قوله** وقد لا تكون اه اي الصورة العلمية مرآة لملاحظة شيء وآلة لادراكه كتصور
الانسان نفسه والحيوان من حيث انه لم يجعل مرآة لتصور الانسان ثم ينبغي ان يعلم ان المراد بعدم المرآتية
عدم اعتبارها لا اعتبار عدم المرآة والا لم ينحصر العلم في الانحاء الاربع لانه يخرج منها الصورة العلمية التي
لا يعتبر فيها عدم المرآتية اما من التصور بالكنه فلاعتبار المرآتية فيه ومن التصور بكنه الشيء فلاعتبار عدم
المرآتية فيه ومن التصور بالوجه ووجه الشيء فلعدم اتحاد الصورة فيهما مع المرئي بالذات واتحاد تلك
الصورة العلمية معه بالذات **قوله** وهي اي الصورة التي لا تكون مرآة لملاحظة الشيء تنقسم الى العلم
بكنه الشيء والعلم بوجه الشيء فيه ان علم الكنه والوجه في العلم بالكنه والوجه اللذين هما آلتان لملاحظة
لا يكون الا بكنه الشيء كما سيحققه المحشي فيكون علم الكنه والوجه الذي هو علم بكنه الشيء مرآة لملاحظة
مع الكل فتقسيم المرآتية الى العلم بكنه الشيء سهو ويمكن الجواب عنه لا بان معنى علم الكنه والوجه تشبيههما
بنفسهما الا بالمعنى المصطلح الذي ذكره المحشي لان علم الوجه والكنه مما لا يصح ان يكون علما بالوجه
وبالكنه كما سيتضح وجههما فلو لم يكن علما بكنههما بالمعنى المصطلح ايضا لم يكن تقسيم العلم الى الاربع

حاصلا بل بان نفي اعتبار المرآتية انما يعرفه في علم الشيء بكنهه انما هو باعتبار تامل هذا العلم علما اولا و
بالذات وعلم الكنه والوجه الذي هو علم بكنه الشيء وان كان مرآة لذي الكنه والوجه وعلما كاشفا
لذي الكنه ليس اولا وبالذات بل بواسطة كونه مرآة وكاشفا للكنه والوجه والكنه اللذين هما كاشفان
لذيهما وبالجملة ان المرآتية التي توجد ههنا بالفعل اعتبارها في العلم بكنه الشيء وما نفوه لم يوجد فتامل
قوله وان تعلق بوجه من وجوهه من حيث هو وجه كما اذا علمنا الكاتب الذي هو وجه للانسان
بحيث لم نجعله مرآة له فالعلم بوجه الشيء اعترض عليه جدي ومستاذ استاذي كمال المحققين قدس
سره بقوله لكن هذا التحقيق محل خدشة فانه لا يخلو اما ان يكون المقصود من العلم في العلم بوجه الشيء
ذو الوجه فهو من قبيل علم الشيء بالوجه لا العلم بوجه الشيء وان كان المقصود هو الوجه بنفسه فهو العلم
اما الوجه فقط او ذو الوجه ايضا لكن الثاني باطل فان كون الشيء معلوما بدون ان يحصل نفسه بدون
ان يقصد من الحاصل ذلك الشيء غير معقول وقد صرحوا به ايضا فاذن هذا النحو من العلم مكابرة
محضة فاذن المعلوم ليس الا الوجه وعلم الوجه علم الشيء بكنهه فهذا ليس قسما آخر من اقسام العلم بل يندرج
في العلم بكنه الشيء وعلى هذا يبطل التفريع السابق في هذا القول ايضا وقد كنت عرضت شبهة
على الاستاذ مد ظله فحسنها انتهى ثم قيل ارفع كلام المحقق قدس سره من ان فيه ذهولا عن قيد
الحيثية فنبينا قال ابي نسبا وعلما حاوي المعقول والمنقول والفروع والاصول اسكنه الله تعالى
في فراديس جنانه في حاشيته من ان الحيثية لا تنفع اصلا لان الوجه والملتفت بالذات من حيث
الحيثية انما نفسه فقط فيندرج في العلم بكنه الشيء واما ذو الوجه فيكون من قبيل علم الشيء بالوجه لان الالتفات
من شيء الى شيء لا يعقل ما دام لم يكن مرآة لذلك والمعنى بالعلم بالوجه الا ذلك على انا نقول ان
الحيثية المذكورة لو كانت كافية لتمايز العلمين فتخيل حصر العلم في الاقسام الاربع بل تزيد عليه لانا نجري
الكلام في العلم بكنهه ايضا بمثل ذلك فان الكنه ايضا له اعتباران الاول علمه بنفسه مع قطع النظر عن حيثية
والثاني علمه من حيث انه كنه شيء وبالجملة ان علم الشيء بوجه ليس علما حقيقة لانه لم يحصل في الذهن
ولم يقصد من الحاصل الا الالتفات اليه ومن هذا ظهر اندفاع ما قيل من ان العلم بوجه الشيء هو ان يحصل

بحيث يلتفت الى ذي الوجه لكن لا يقصد به الالتفات اليه بخلاف العلم بالوجه فانه يقصد به الالتفات
الى ذي الوجه انتهى ومما يجب التنبيه هو انه يندفع بما نقلته من كلام ابي قدس سره هو قوله ان الموجه
والملتفت آه ما قد يذهب الى البعض الاوهام من ان علم الوجه من حيث انه وجه للشيء في الواقع
مع قطع النظر عن ملاحظة هذه الحيثية علم للشيء بوجهه بدون هذه الحيثية في نفس الامر بكنهه ثم علم
ان مراد المحقق قدس سره من قوله وعلى هذا يبطل التفريع السابق في هذا القول ايضا قول المحشي
فلعله آه ووجه البطلان ظاهر فانه لما ثبت العلم بوجه الشيء يكون هذا القول الذي يفهم منه ان
في علم الشيء بوجهه يكون بين الصورة والمهية تغاير صحيحا فالصواب ح ان يبنى القسمة بان يقع
ان العلم ان انكشف به ماهية الشيء فهو العلم بالكنه سواء كانت مرآة لها اولا والا فبالوجه لبطلان
العلم بوجه الشيء وعدم الفائدة في اعتبار علم الشيء بكنهه قسما على حدة **قال** الشارح سواء كانت
تلك الصورة عين الصورة الخارجية آه اشارة الى تقسيم العلم الى الحصولي والحضوري ورد اعتراضات
احدها انه لا بد ان يكون بين الاقسام تباين مع انه ليس كذلك بين الحصولي والحضوري بل
عموم وخصوص من وجه بحسب الصدق فان الصورة القائمة في النفس يصدق عليها العلم الحصولي لكونها
صفة انضمامية ويصدق عليها العلم الحضوري بناء على ان علمها بذاتها وصفاتها الانضمامية حضوري
وقد يوجد الحضوري بدون الحصولي كما نرى في علمنا بانفسنا فكيف يصح تقسيم العلم اليهما والجواب
عنه ان التقسيم ليس تقسيما حقيقيا يجب ان يكون بين اقسامه تباين بل بمعنى شرح مراتب
العلم اي الصورة العلمية بانه ان كان غير الصورة الخارجية فيكون حصوليا لكون طريق علمه الحصول
وان كان عينها يكون حضوريا لكون طريق علمه الحضور وثانيهما ما نقله المحشي من قول الشارح
في حاشية المنهية ان علم العلم الحصولي ثم اجاب عنه بقوله ولا يخفى آه تقريره توضيح الاعتراض ان صورة
الشيء كالانسان اذا حصلت في العقل يكون علما حصوليا فاذا تعلق العلم بها يكون ذلك العلم علما
حضوريا والعلم الحصولي لما كان من الصفات الانضمامية للنفس يكون علمه علما حضوريا لما بين
في محله من ان علم النفس بصفاتها الانضمامية حضوري عينا العلم الحصولي الذي هو عبارة عن الصورة

[illegible] ١٢

انما حصلت في العقل معلومة له لاتحاد العلم والمعلوم بحسب الذات الا بالاعتبار في الحضوري فيلزم منه ان يكون
هذه الصورة خارجية بناء على انها علم حضوري وفيه يكون الصورة العلمية عين الصورة الخارجية وغير الخارجية
ايضا بناء على انها علم حصولي وفيه يكون الصورة العلمية غير الصورة الخارجية وهذا كما ترى ثم لما كان
الاعتراض موقوفا على ان علم النفس بصفاتها الانضمامية حضوري كانت هذه المقدمة نظرية وما اورد
عليها دليلا لا بد ان نستدل عليها دليلا ليتم الاعتراض فاقول انه لو لم يكن علم النفس بصفاتها
الانضمامية حضوريا بل حصوليا بان يكون علمها بحصول صورها فيها لكان للصورة تاثير في الادراك
بان تجعل العلوم حاضرة عند النفس كما يكون لها تاثير كذلك عند ادراكنا شيئا آخر ولما كانت صفات
النفس حاضرة عندها فلا احتياج لانكشافها الى صورة توخذ منها وقد يستدل عليها بوجه آخر هو انه
لو كان علم النفس بصفاتها الانضمامية بحصول صورها لزم اجتماع المثلين فيها ولا يخفى فساده لان اجتماع
المثلين انما يستحيل اذا فقد الامتياز بينهما وههنا ليس كذلك اذ يوجد الامتياز بينهما باعتبار الوجود
الاصلي الذي هو مرتبة العلم والوجود الظلي الذي هو مرتبة المعلوم وتوضيح الجواب ان المراد بالوجود
الخارجي في مقام تقسيم العلم الى الحضوري والحصولي ليس ما هو متبادر منه من كونه خارجا عن المشاعر
حتى يتوجه اعتراضهم من لزوم كون صورة واحدة خارجية وغير خارجية بل المراد منه ما يترتب عليه الآثار
فيعم ويشمل ما له وجود خارج عن المشاعر وما له وجود في الذهن من حيث اعتبار اقترانه بالعوارض الذهنية لان
كلا منهما مما يترتب عليه الآثار فمراد الشارح من الصورة الخارجية فيما حكم بعينية الصورة لها ما تقرر في الذهن لما هي
خارجية بالمعنى الاعم سواء تحقق الفرد الاول منه وهو الوجود الخارج عن المشاعر كما في علمنا بانفسنا او الفرد
الثاني وهو ما له وجود في الذهن من حيث اعتبار اقترانها بالعوارض الذهنية كما في علم الصورة العلمية
وفيما حكم بغيريتها لها ايضا ما هي خارجية بالمعنى الاعم لكن لا باعتبار كلا الفردين بل باعتبار الفرد الاول فقط
فلا تناقض في لزوم كون الصورة العلمية ح خارجية وغير خارجية لانها باعتبارين مختلفين اما الاولى
فباعتبار تحقق الفرد الثاني من الوجود الخارجي بالمعنى الاعم اذ لا شك في انها مقترنة بالعوارض الذهنية
فتكون مما يترتب عليها الآثار كالانكشاف وغيره فتكون معلومة بالحضوري فالعلم المتعلق بها حضوري

عين تلك الصورة الخارجية بناء على اتحاد العلم والمعلوم من جميع الوجوه واما الثانية فباعتبار انها ليست
خارجية عن المشاعر بل هي متحققة فيها بناء على انها مقترنة بالعوارض الذهنية فتكون علما حصوليا غير الصورة
الخارجية عن المشاعر ويمكن تقرير الجواب بوجه آخر وهو ان المراد بالوجود الخارجي في كلام المحشي هو الوجود الخارجي
بالمعنى الاعم لكن لا باعتبار كلا فرديه بل باعتبار الفرد الثاني فقط فلا يلزم كون الصورة العلمية خارجية
وغير خارجية معا بل خارجية فقط لانها مما تترتب عليها الآثار فتكون علما حصوليا غير الصورة الخارجية
المعلومة لان معلومها ليس الا الطبيعة من حيث هي التي ليست صورة خارجية [illegible] انها [illegible]
الذهنية حتى تصير خارجية ومعلومة للحضوري الثابتة فيكون العلم المتعلق بها حضوريا عين تلك الصورة الخارجية
بناء على اتحاد العلم مع المعلوم اتحادا حقيقيا وبالجملة فحاصل التقرير الاول للجواب منع استحالة كون الصورة
الواحدة خارجية وغير خارجية بناء على انها من جهتين وحاصل الثاني منع كونها خارجية وغير خارجية معا بناء
على انها خارجية فقط فمعنى قول المحشي ان الصورة العلمية آه ان الصورة الحاصلة في الذهن من حيث
انها حاصلة في الذهن لها وجود في الخارج مثل وجود الموجود في الخارج عن المشاعر في ترتب الآثار فتكون
خارجية فقوله الحاصلة في الذهن صفة كاشفة للصورة العلمية وقوله من حيث انها صورة آه بيان للعوارض
الذهنية وفي قوله لها وجود وحذو الوجود الخارجي اشارة الى وجه اطلاق الوجود الخارجي على الصورة
المذكورة مع ان وجودها في الذهن [illegible] لما كان هذا الوجود الذهني مشابها للوجود الخارجي عن المشاعر في ترتب
الآثار اطلق الوجود الخارجي عليه فمراد المحشي من المحاذاة المشابهة لا التقابل بمعنى الضد ثم هنا فائدة جليلة
يجب التنبيه عليها وهي انه يندفع بالجواب المذكور الاشكال الذي توهمه ان قول الشارح ان الصورة العلمية
تكون عينا للصورة الخارجية في الحضوري دون الحصولي قول فاسد لان العينية توجد في الحصولي ايضا
اذ المراد بالوجود الخارجي ليس عبارة عما هو خارج عن المشاعر فانه لا يوجد الا في العلم الحضوري المتعلق بالصورة
العلمية بل المراد منه ما تترتب عليه الآثار وهو يوجد في الحصولي ايضا فتكون الصورة العلمية فيه لا محالة عينا
للصورة الخارجية بهذا المعنى وتقرير الدفع ظاهر انت خبير بما في كلام المحشي من الاختلال في تبيين الاول
فبيان الجواب الذي ذكره المحشي توجيه بما لا يرضى به [illegible] فان القول الذي نقله من الشارح [illegible]

على ان المراد من الوجود الخارجي آه الوجود الخارج عن المشاعر وهذا بالمعنى الاعم الا كيف يعترض الشارح
على نفسه في منهية على قوله المذكور في الشرح فانه من البين على تقدير الارادة من الوجود الخارجي المعنى
الاعم لا يتوجه الاعتراض اصلا والقول بانه احال المحشي كلام المنهية على الاعتراض بل على انه تبيين
وتحقيق للحال ثم لما كان فيه اجمال وضحه بقوله لا يخفى آه فالحاصل ان في علم العلم الحصولي الذي هو
حضوري وان لزم في النظر استحالة وهي كون الصورة الواحدة خارجية وغير خارجية لكن لا استحالة فيه
بناء على ان المراد من الوجود الخارجي معناه الاعم قول لا يساعده فحوى الكلام واما الثاني فبان الحضوري
لو كان عينا للحصولي ومتحدا معه يلزم تقسيم العلم الحضوري الى التصور والتصديق واتصافه بالبداهة
والنظرية كما ينقسم الحصولي الى التصور والتصديق ويتصف بالنظرية والبداهة لان ما يكون حال احد
المتحدين يكون حال المتحد الآخر مع انهم قائلون بان الحضوري لا ينقسم الى التصور والتصديق ولا يتصف
بالنظرية والبداهة ويمكن الجواب عنه بان مرادهم من قولهم ان الحضوري لا ينقسم الى التصور والتصديق
ولا يتصف بالنظرية والبداهة عدم الانقسام والاتصاف بالذات ومن اتحاده بالحصولي لا يلزم
انقسامه واتصافه الا بالواسطة لا بالذات **قوله** فالمراد بالوجود الخارجي آه اي في مقام تقسيم العلم الى الحصولي
والحضوري ليشمل هذا النحو وهو ما تترتب عليه الآثار فانه يشمل الوجود الخارج عن المشاعر وهذا النحو اي الصورة
العلمية الحاصلة في الذهن من حيث انها صورة علمية وحاصلة في الذهن لان كلا منهما مما تترتب
عليه الآثار واعلم ان هذا القول يدل على ان لكل فرد من فردي الوجود الخارجي بالمعنى الاعم دخلا في
الجواب للاعتراض فالاولى ان يقرر الجواب بالتقرير الاول دون الثاني اذ في الاول دخل لكلا الفردين
دون الثاني فان فيه دخلا للفرد الثاني فقط كما عرفت مشروحا **قوله** تفصيل المقام هذا التفصيل
ينطبق على كلا تقريري الجواب فان قيل لا حاجة في التقرير الاول الى بيان حال الشيء من حيث هو هو
وكذا لا حاجة في التقرير الثاني الى بيان حال الشيء من حيث العوارض الخارجية فلم ذكره المحشي في تفصيل
المقام قلنا ذكره لئلا يتحير الناظر في التقرير الاول في ان الشيء من حيث هو هو ماذا حاله وفي التقرير
الثاني في ان الشيء من حيث العوارض الخارجية ماذا حاله فتامل **قوله** اعتبار الشيء من حيث هو هو [illegible]

متعلقة بالشيء بان يكون شرحا وعنوانا له فيكون الحيثية اطلاقية لا تقييدية فلا ينافي خلطه مع العوارض ولا تجرده او
متعلقا بالاعتبار فان الاعتبار الحيث بهذه الحيثية مقسم للاعتبارات الثلث اعم منها لا قسم **قوله**
فالشيء من حيث هو معلوم بالعلم الحصولي بالذات لحصول صورته العقلية التي هي مبدا الانكشاف الشيء في الذهن
بالذات كما هو عند الجمهور او بالعرض كما هو عند المحشي القائل بالحالة الادراكية المخلوطة بها فما دام بقي
هذا الشيء في الذهن بقي علمه ولا يتوهم ان كون الشيء من حيث هو معلوما لا يتصور في العلم بالمحسوسات المادية
الخارجية فان معلومه ليس الا الشيء الخارجي المادي المقترن بالعوارض الخارجية لا الشيء من حيث هو مع
قطع النظر عن العوارض لكن في المعلومات الخارجية ايضا يتصور مرتبتان مرتبة من حيث هي هي مع قطع النظر عن العوارض
ومرتبة اقترانه مع العوارض فالمعلومية الحاصلة في الحس مع قطع النظر عن العوارض الحسية معلومة ومع اعتبارها على حدة
قوله الحصول اي الشيء من حيث هو في الخارج بقرينة قوله موجود في الخارج **قوله** في الذهن بصورته دليل لكون الشيء
من حيث هو موجودا في الذهن فانه قال ان الشيء من حيث هو موجود في الخارج بوجود على حيث يترتب عليه آثاره موجود
في الذهن بوجود ظلي متشخص بتشخص ذهني لا يترتب عليه آثاره ان ترتب عليه آثاره هذا التشخص وهذا التشخص الذهني صورة
له ولا يكون عينه لانعدام ترتب آثاره عليها فان صورة الحرارة محالة ما حارا وان كانت حاملها بخلاف الشخص الخارجي
فانه يصلح محلها **قوله** والشيء من حيث العوارض الخارجية معلوم بالعلم الحصولي بالعرض وان الشيء
من حيث العوارض الذهنية فانه علم حضوري معلوم **قوله** لتحقق العلم عند انتفائه توضيحه ان العلم
لما كان صفة للنفس ذات اضافة بينها وبين المعلوم وتعلق بها لا بد ان يستلزم تحققه تحققهما
فلو كان الشيء الخارجي معلوما بالذات لانتفى العلم بانتفائه كما ينتفي العلم بانتفائها لان انتفاء
احد المضافين يستلزم انتفاء الاضافة مع انه كثيرا ما ينعدم المعلوم الخارجي ولا ينتفي علمه فلا يكون
الشيء الخارجي الا معلوما بالعرض والشيء من حيث هو معلوما بالذات لانتفاء العلم بانتفائه ولا [illegible]
عليك ان التقدم العلوم الخارجي انما هو بحسب الزمان اللاحق لا بحسب [illegible] ولا من الدهر فلا يكون منتفيا
بالكلية حتى يلزم من انتفائه انتفاؤه بالكلية وفي بعض الحواشي ان المحشي ان اراد بكون الشيء
من حيث العوارض الخارجية معلوما بالعرض كونه معلوما بواسطة الغير واسطة في الثبوت فلا

ان العلم الحصولي علم الحقيقة فالقباحة القباحة من كون العلم صفة ذات اضافة وتحقق الاضافة يستدعي
وجود المضاف اليه مع ان الشيء الخارجي ربما يكون منتفيا وان اراد بكونه معلوما بواسطة الغير واسطة
في العروض فلا يخفى ان العلم الحصولي ليس علما له بالحقيقة بل بالمجاز وذلك لا [illegible] لانا كثيرا ما نحكم على الشيء الخارجي
من حيث هي كذلك لا خارجي في بداهة ان الحكم فرع العلم وهو يستدعي تصور المحكوم عليه انتهى وقد يستدل
على كون الشيء من حيث هو معلوما بالذات والشيء الخارجي معلوما بالعرض بان العلم الحصولي عبارة من حصول
الصورة او الصورة الحاصلة عند المدرك فيكون الصورة معلومة والصورة عبارة عما يؤخذ من الشيء بعد حذف
المشخصات ومنافي العوارض عنه فيكون المعلوم بالذات هو الشيء من حيث هو دون الشيء مع العوارض الخارجية
الا ان الصورة وما يؤخذ عنه قبل لانه معلوم بواسطتها فيكون هو معلوما بالعرض **قوله** موجود في
الخارج ان **قيل** ان الشيء من حيث العوارض الخارجية مقيد بالحيثية والحيثية امر اعتباري فاعتبارها يجوز
يستلزم اعتبارها الكل فيكون الشيء الحيث ايضا امرا اعتباريا فكيف يكون موجودا في الخارج قلنا ان اعتبار
الحيثية يكون على نحوين نحو على ان يكون جزء الحيث بان يكون معتبرا في الملحوظ ونحو على ان لا يكون جزءا له
بان يكون معتبرا في اللحاظ فقط والحيثية انما اعتبرت ههنا على النحو الثاني دون الاول فلا يمتنع كون الحيث موجودا
في الخارج اذ منشأ عدم وجوده فيه انما هو جزئية الحيثية التي هي امر اعتباري للحيث وهي ليست الا في النحو
الاول دون الثاني **قوله** والشيء من حيث العوارض الذهنية الخ توضيح الكلام ان الشيء بالاعتبار
الاول اي من حيث هو هو الذي هي مرتبة المعلوم اذا اعتبر مع العوارض الذهنية صار صورة ذهنية
اي مقصورة الى الذهن لانه اعتبر مع العوارض الذهنية وهو معنى قول المحشي صورة ذهنية لا باعتبار الاول
فيكون علما حصوليا لكونه عبارة عنه حتى تعلق العلم به يصير علما حضوريا ويكون ذلك الشيء معلوما له
لكون العلم الحصولي قائما بالنفس قياما انضماميا وعلم النفس بصفاتها الانضمامية يكون علما حضوريا [illegible]
النفس معلومة والعلم الحضوري ما كان متحدا مع المعلوم اتحادا حقيقيا لا بد ان يكون ذلك العلم اي علم
الحضوري الذي هو علم حضوري متحدا مع معلومه الذي هو العلم الحصولي وعليه فقول المحشي لكونه صفة قائمة
بالنفس دليل على كون العلم الحصولي علما حضوريا وفيه كونه دليل كون العلم الحصولي معلوما بالعلم الحضوري

ضمنا لانه اذا تعلق العلم بالشيء يكون هذا الشيء معلوما له فعلم العلم الحصولي اذا صار حضوريا يكون العلم الحصولي
معلوما للعلم الحضوري البتة فان قلت ما الدليل على كون علم النفس بذاتها وصفاتها الانضمامية علما
حضوريا قلنا ان الدليل على الاول ما اورده رئيس الفن الشيخ ابو علي ابن سينا في الشفا بما حاصله انه لو لم يكن
علم النفس بذاتها حضوريا بل حصوليا يحصل صورة النفس المعلومة في النفس العاقلة ومن المعلوم ان الصورة
لا تاثير لها في الادراك الا بان تجعل ذا الصورة حاضرا عنده واما حضرت النفس عند نفسها بلا واسطة فلا حاجة
الى انكشافها الى اعتبار صورة منتزعة عنها وحضور الشيء بنفسه لا بالواسطة هو علم حضوري وقد يستدل
على المطلوب بوجه آخر وهو انه لو لم يكن علم النفس بذاتها علما حضوريا بل حصوليا بان يحصل صورة النفس في
النفس يلزم قيام الشيء بمثله ولا يخفى ما فيه فان قيام الشيء بمثله انما يستحيل لانه ليس احدهما اولى بان يكون محلا
من الآخر وههنا ليس كذلك لكون صورة النفس المنتزعة عن النفس الموجودة بوجود ظلي اولى بالحالية
من ذات النفس الموجودة بوجود اصلي ثم الدليل على الثاني تدبرنا فتذكره **قوله** لترتب الآثار الخارجية
عليه اتصاف الذهن آه هذا دليلان على كون الشيء من حيث العوارض الذهنية موجودا في الخارج
حاصل الدليل الاول انه بناء على النظم القياسي هكذا الشيء من حيث العوارض الذهنية يترتب عليه الآثار
الخارجية وكلما يترتب عليه الآثار الخارجية يكون موجودا خارجيا فينتج ان الشيء من حيث العوارض الذهنية
يكون موجودا خارجيا فيه انه ان اريد بالآثار الخارجية الآثار التي تكون خارجة عن المشاعر فنقول ان الشيء
من حيث العوارض الذهنية لا يترتب عليه الآثار الكذائية على انه ينافي ما سبق من ان المراد بالآثار
الخارجية ما هي بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص اعني ما يكون خارجا عن المشاعر وان اريد بها الآثار الخارجية
بالمعنى الاعم فهي كما توجد في الشيء من حيث العوارض الذهنية توجد في الاعتبار الاول اي الشيء من حيث هو
ايضا فينبغي ان يكون هو ايضا موجودا في الخارج فان قيل ان المراد بالآثار الخارجية الآثار المخصوصة
التي لها دخل في تميز الشيء من غيره عند الذهن وهي لا توجد الا في الشيء من حيث العوارض الذهنية اي
مرتبة القيام دون الشيء من حيث هو هو الذي هي مرتبة المعلوم يطالب بالبرهان على الفرق ودعوى
البداهة كيف يسلمها الخصم حاصل الثاني ان الذهن اي النفس اذا حصل فيها شيء وعرض له الآثار ان العوارض الذهنية

يكون في ذلك الشيء صفة منضمة مع النفس فيكون اتصافها بها انضماميا لا انتزاعيا عبارة عما يكون وجود الصفة فيه منضما
مع الموصوف فيكون في ذلك الشيء موجودا في الخارج كما ان النفس التي ينضم معها موجودة فيه بناء على
ان الاتصاف الانضمامي يستدعي وجود حاشيتيه ولا يخفى ما فيه اما اولا فبانا لا نسلم ان الاتصاف الانضمامي
مطلقا يستدعي وجود حاشيتيه في الخارج نعم الاتصاف الانضمامي الخارجي يستدعيه ولكن لا نسلم ان اتصاف النفس
بذلك الشيء اي الصورة الذهنية اتصاف انضمامي خارجي فان من يقول بخارجية الصورة يستدل عليه بقول
ان انضمامها معها انضمام خارجي آه وجه كلام المحشي بان هذا الانضمام بما لم يجز ان يكون ذهنيا لا
يكون الانضمام المذكور في النفس اذ ظرف الانضمام الذهني لا يكون الا النفس فيكون النفس نفس تكون فلا بد
بها وهذا كما ترى لا يبدان يكون خارجيا فيكون تلك الصورة موجودة في الخارج بناء على ان الاتصاف
الانضمامي الخارجي يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج فضمير هو في قول المحشي هو يستدعي آه يرجع
الى اتصاف الذهن لا الى الاتصاف الانضمامي حتى يرد ما اورده المورد فقوله في جوابه ان قولكم انه لم
يجز ان يكون هذا الانضمام ذهنيا لا يبدان يكون خارجيا ممنوع اذ الانضمام يتصور على انحاء الاول ان يكون
كل من المنضم والمنضم اليه موجودا في الخارج والثاني ان يكون كل منهما موجودا في الذهن والثالث
ان يكون المنضم موجودا في الذهن والمنضم اليه في الخارج واما عكسه فلم يوجد والاول يستدعي وجود الحاشيتين
في الخارج والثاني في الذهن والثالث في نفس الامر الجامعة للذهن والخارج فلا يلزم من عدم كون الانضمام
ذهنيا كونه خارجيا لم لا يجوز ان يكون من القسم الثالث فلا يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج حتى يلزم
منه ان يكون الصورة الذهنية موجودة فيه بل انما يستدعي وجودها في نفس الامر والواقع ولا شناعة فيه اذ هو
متحقق فان المنضم اليه اي النفس موجود في الخارج الذي هو فرد لنفس الامر والمنضم اي الصورة موجود في
الذهن الذي هو فرد آخر لها فلا يثبت ما ادعاه المحشي من كون الصورة الذهنية موجودا خارجيا واما ثانيا
فبان في كلام المحشي منافاة اذ يفهم مما سبق ان وجود الشيء من حيث العوارض الذهنية في الخارج بالمعنى
الاعم والدليل الذي اورده المحشي ان تم لدل على وجوده بالمعنى الاخص اي الخارج عن المشاعر اذ على
تقدير الوجود الخارجي بالمعنى الاعم للشيء المحيث بالعوارض الذهنية لم يكن طرف الحاشيتين معا في الخارج

وال على اتحادهما نظرا فيهما ولاثالثا لشانها ان النفس اذا كانت متصفة بالشيء كان في ذلك الشيء حالا فيها
ومتشخصا بالتشخص الذهني وحلول الشخص يستلزم لحصول الطبيعة التي هي نفس الشيء الذي هي
مرتبة المعلوم فالتصف الذهن بها الخ فيستلزم خارجية الشيء المعلوم بناء على ما قال المستدل من
ان الاتصاف الانضمامي يستدعي وجود الشيئين في الخارج فتامل **قوله** بهذا الاعتبار الاول اي
الشيء من حيث هو **قوله** لا العين الخارجي لانتفائه مع بقاء العلم ولو كان معلوما بالذات لم يكن ذلك
بناء على اتحادهما **قوله** ولا الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية فانها عالم لا معلوم **قوله**
وان العلم الحصولي آه معطوف على قوله ان المعلوم بالذات فيكون الحاصل انه بهذا التفصيل ظهر لك
ان العلم الحصولي علم حقيقي لان العلم الحقيقي عبارة عما يكون مبدأ لانكشاف حقيقة المعلوم ومن
البين ان الصورة الذهنية التي هي علم حصولي يكون مبدأ لانكشاف حقيقة المعلوم اي الصورة
من حيث هي بانها جوهر او عرض بسيط او مركب الى غير ذلك فيكون علما حقيقيا البتة كما يكون
العلم الحضوري علما حقيقيا ويرد عليه ما قال عمي قدوة المحققين المتاخرين من انه كيف يكون العلم
الحضوري علما حقيقيا مع انه اضعف مدارج العلوم فانه لا ينكشف به المعلوم حق الانكشاف فان النفس
وان كانت حاضرة عندها لكن لا ينكشف بهذا الحضور انها جوهر او بسيط او عرض او مركب وعلى تقدير
التركيب من اية مقولة من المقولات وكذا لا ينكشف حال الصورة التي فيها بانها باي نحو حلت فيها
او قائمة بها وكذا الملكات الحسنة والرديئة التي فيها لا ينكشف لديها الا بعد التفحص البالغ
قوله ومن خص العلم الحقيقي بالعلم الحضوري فكانه توهم آه لما توهم المخصص ان المعلوم بالذات
للعلم الحصولي العين الخارجي وللعلم الحضوري النفس وصفاتها الانضمامية ذهب الى ان العلم الحصولي
لا يكون علما حقيقيا كيف ولو كان كذلك لانتفى بانتفاء العين الخارجي بناء على اتحاد العلم مع المعلوم
بالذات مع انه ربما ينتفي المعلوم الخارجي ويبقى علمه وخص العلم الحقيقي بالعلم الحضوري اذ هو لا ينتفي
بانتفاء معلومه والحاصل انه اشار المحشي بقوله فكانه توهم الى ضعف قول المخصص وقدم وجه ضعفه بان
ليس معلوم العلم الحصولي الا الشيء من حيث هو دون العين الخارجي حتى لا يكون العلم الحصولي

علما حقيقيا قيل ان المخصص لعله ظن ان العلم الحقيقي ما يكون المعلوم فيه منكشفا بنفسه كما في الحضوري فان
ذلك يكون علما حقيقيا دون الحصولي فان انكشاف معلومه فيه بواسطة الصورة لا بنفسه فتامل
قوله ويظهر لك ان العلم والمعلوم في الحصولي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار لان الصورة
التي تحصل في الذهن اذا اعتبرت من حيث هي تكون معلومة واذا اعتبرت من حيث قيامها
بالعوارض الذهنية تكون علما حصوليا فذاتهما واحدة وهي الصورة وانما التغاير بينهما بالاعتبار
في المصداق وانما قيدنا التغاير الاعتباري بالمصداق لدلالة كلام المحشي الآتي وهو قوله نعم يتغايران آه
عليه **قوله** كما انهما اي العلم والمعلوم في الحضوري متحدان ذاتا واعتبارا لا تغاير بينهما قط **قوله**
ومن ظن آه حاصل الظن ان العلم الحصولي عبارة عن مجموع المعروض مع العوارض الذهنية فيكون
كلا والمعلوم عبارة عن المعروض فقط فيكون جزءا والجزء يكون متغايرا للكل بالذات فلا محالة يكون
بين العلم الحصولي ومعلومه تغاير بالذات **قوله** فيلزم آه هذا جواب للظن حاصله انا نعلم قطعا ان
العلم حقيقة محصلة واحدة من غير اعتبار المعتبر فلو كان ما صدق عليه الكيفية العلمية مركبا من المعروض
والعوارض الذهنية لم يبق حقيقة محصلة اذ المعروض قد يكون مندرجا تحت مقولة الجوهر مثلا
والعوارض من مقولة اخرى فيكونان متباينين لان المقولات لما كانت متباينة يكون الداخل
تحت احدها مباينا لما هو داخل تحت اخرى فلا محالة فيكون المركب منهما اعتباريا لا حقيقيا والا
يلزم ان يكون الماهية الحقيقية الواحدة داخلة تحت المقولات اي الاجناس العالية وهذا كما ترى
على انه لا بد في التركيب الحقيقي من التناسب بين الاجزاء واين التناسب بين المتباينات ولا يخفى
ما فيه فان امتناع دخول الماهية الواحدة تحت الاجناس انما هو لو كانت الاجناس اجزاء لها وهو فيما
نحن فيه ممنوع لم لا يجوز ان يكون العوارض التي فرضت جزءا بحيث يكون الاجناس عارضة لها فلو تركب العلم
من الجوهر مثلا وهذه العوارض لم يلزم دخوله تحت الاجناس العالية ولا نم ان مناط التركيب على التناسب
بين الاجزاء بل على التركيب الحلولي وهو قد يوجد بين المتباينات بل هو اوثق في بعضها مما هو
في الداخلات تحت مقولة واحدة فان حلول العرض في الجوهر اوثق مما هو في حلول الجوهر في الجوهر

فان الحال العرضي في مرتبة الطبيعة بلا تشخص محتاج الى المحل بخلاف الحال الجوهري فانه في مرتبة التشخص
فقط محتاج الى المحل دون مرتبة الطبيعة فتامل **قوله** مع ان ظلها آه حاصله انا نعلم بالضرورة ان
المعروض حتى يحصل في الذهن اقترن بالعوارض الذهنية صار تلك العوارض منشأ للانكشاف فيكون
علما لانه عبارة عنه فلا دخل للعوارض ح في الكاشفية بان يكون جزءا للعلم **قوله** ومن ثم زعم
المحقق الطوسي تبعه المحقق الدواني ومرزا جان فانهم زعموا ان التغاير بين العلم والمعلوم
في الحضوري تغاير اعتباري حاصل من اعتبار الذهن فان في علم النفس بذاتها وصفاتها الانضمامية
الذي هو علم حضوري يكون النفس وصفاتها الانضمامية من حيث انها حاضرة عند المجرد
اي النفس علما ومن حيث انها مجردة حضرت عند المجرد معلومة فان قلت ان كلام المحقق
الدواني في الحاشية القديمة من ان النفس في علمها بذاتها من حيث انها حضرت عندها مجردة عالم ومن حيث
انها مجردة حضرت عند مجرد معقول دال على التغاير بين العالم والمعلوم في الحضوري دون العلم والمعلوم فكيف
يصح انتساب التغاير بين هذين الحيثيتين من تصريح المحقق الدواني التغاير الاعتباري بين العالم والمعلوم
في الحضوري بغير التغاير الاعتباري بين العلم والمعلوم فيه ايضا ضمنا بناء على ان منشأ التغاير الاعتباري
بين العالم والمعلوم انما هو تحقق الحيثيتين هو لما يوجد في العلم والمعلوم للحضوري تحقق التغاير الاعتباري
بينهما ايضا البتة لاستلزام تحقق ما هو منشأ الشيء تحققه فيصح انتساب التغاير بين العلم والمعلوم في الحضوري
ح الى المحقق الدواني نفسه من كلامه ضمنا **قوله** كتغاير المعالج والمعالج في الامراض النفسانية كالخجل
والحسد فان المعالج بالكسر انما هي النفس من حيث ان لها القوة الفعلية للمعالجة والمعالج بالفتح هي
من حيث ان لها القوة الانفعالية لقبول المعالجة وانما قيدنا الامراض بالنفسانية اذ في معالجة
النفس لامراضها البدنية كالصداع والسعال يكون التغاير بين المعالج والمعالج بالذات لان المعالج
بالكسر النفس والمعالج بالفتح البدن **قوله** فقد اشتبه عليه آه توضيحه ان التغاير بين المعالج بالكسر والمعالج
بالفتح انما هو بحسب المصداق اذ مصداق المعالج بالكسر من يعالج غيره ولو غيرية اعتبارية ومصداق
المعالج بالفتح من يقبل العلاج من الغير ولو غيرية كذلك لا شك في تغايرهما والتغاير الذي يعتبر الذي بين

بين العلم والمعلوم من جهة الحيثية انما هو بعد تحققهما فعلى الزاعم بالتغاير الاعتباري بين هذين
الشيئين التغاير المصداقي بالتغاير الذي بعد التحقق حيث قال ان هذا التغاير كتغاير المعالج
والمعالج مع انه ليس كذلك اذ التغاير بين العلم والمعلوم انما هو بعد تحققهما وفي المعالج والمعالج
بحسب المصداق الا ان يقال ان قصد الزاعم تشبيه هذا التغاير بالتغاير بين المعالج والمعالج
التشبيه في مجرد اعتبار التغاير وان كان بين الاعتبارين فرق فان المغايرة بعد التحقق
وفي المعالج والمعالج في المصداق **قال الشارح** او في آلاتها عطف على قوله في ذات المدرك
قال الشارح كما في علمها اي علم النفس بالمحسوسات فعلمها بها لا يكون الا باستعانة الحواس
من السمع والبصر والذوق والشم واللمس التي هي الحواس الظاهرة ومن الحس المشترك والوهم اللتين
هما من الحواس الباطنة **قوله** اراد بعلم الباري عز شانه علمه الاجمالي الذي هو صفة الكمال و
عين الذات مط سواء كان علمه بذاته او بغيره اذ منشأ هذا العلم ليس الا ذاته فقط فهذا هو محل
قوله الآتي ضرورة ان آه بخلاف علمه التفصيلي فان منشأه في علمه بالممكنات ليس الا الممكنات
فيكون عينها لا عينه فلا يكون صفة كمال له تعالى ثم ما قال البعض الافاضل من ان حاصل كلام المحشي ان
علمه الاجمالي بذاته تعالى عين المدرك بالفتح لان المدرك فيه ليس الا ذاته وعلمه التفصيلي بسلسلة
الممكنات غير المدرك بالفتح لان المدرك فيه ليس الا الممكنات وهي غيره تعالى فمدفوع لان العلم
التفصيلي لا يكون غير المدرك بالفتح بل عينه نعم ما قال ذلك البعض ثانيا من انه لو اراد الشارح
علمه الاجمالي في الموضعين لصار المعنى ان علمه الاجمالي بذاته عينه وهو بسلسلة الممكنات غيره وهذا
فاسد ضرورة ان علمه الحقيقي بذاته وبغيره عينه فكيف يصح قوله ان علمه بذاته عينه وبغيره كسلسلة الممكنات
غيره فحش من الاول اذ الكلام في عينية العلم للمدرك بالفتح وغيريته فغيرية علمه الاجمالي بسلسلة
الممكنات له تعالى لا يضر المقصود اذ هو مغاير للمدرك بالفتح الذي هو الممكن قطعا فتامل **قوله**
والحاصل ان آه توضيحه انه لما كان منشأ العلم الاجمالي للواجب ذاته تعالى لا بد ان يكون في علمه
بذاته ذاته حاضرة عنده تعالى بلا واسطة والا يكون الواسطة منشأ للانكشاف دون ذاته وهو خلف

فيكون هذا العلم عين المدرك بالفتح قطعا فلا يكون الا علما حضوريا اذ الحضورى هو عبارة عن حضور المدرك بالفتح بلا واسطة عند المدرك بالكسر وفيه يكون العلم عين المعلوم من دون تغاير اصلا وعلمه الاجمالى بسلسلة الممكنات عبارة عن كونه منشأ لانكشافها بان تكون مرآة لها فى انكشافها فيكون فى الحق معلومة بالذات والممكنات معلومة بالعرض بواسطة والممكن غير الواجب عز اسمه فيكون هذا العلم الاجمالى الذى هو عينه تعالى غير المدرك بالفتح اى الممكن فمراد الشارح من المدرك فى قوله عين المدرك المدرك بالذات ومن الضمير الذى فى قوله او غيره الراجع الى المدرك المدرك بالعرض لا يقال ان العلم الاجمالى للواجب بالممكنات علم حضورى فيكون عينا لها اذ فى العلم الحضورى يكون العلم عين المعلوم بحيثية بلا تغاير ولو بالاعتبار والعلم الاجمالى عين له تعالى فيلزم منه ان يكون الواجب متحدا بالممكنات وعينا لها اذ من العينين ان يكون عينا لما هو عين بالشىء يكون عينا للشىء البتة لانا نقول لا نسلم لزوم من كون العلم عين المعلوم فى العلم الحضورى العينية فى جميع انحائه بل فى بعض انحائه وهو علم المجردات بذواتها وصفاتها الانضمامية دون علمه الاجمالى بالممكنات ولئن سلمنا فنقول ان مرادهم من العينية عينية العلم مع المعلوم بالذات دون المعلوم بالعرض لا شك ان الممكنات معلومة له تعالى بالعرض فلا يكون علمه الاجمالى متحدا معها وعينا لها على ان كلام المحشى فى شرحه للرسالة القطبية المعمولة فى التصور والتصديق دال على ان المراد من العلم فى مقام العينية ما حضر عند المدرك من دون ما به الانكشاف فلا ضير حينئذ فى ان علمه الاجمالى الذى هو منشأ لانكشاف مغاير للمعلوم الذى هى الممكنات على كل تقدير لا يلزم اتحاده تعالى بالممكن لان مناطه على اتحاد العلم بالمعلوم الممكن اذ قد بطل بطلان ما هو المنوط عليه ومن ههنا يندفع ما قد يورد على العلم الاجمالى للواجب بالممكنات بان علمه تعالى لما حضورى وفيه يكون العلم عين المعلوم البتة فيلزم منه عدم علمه تعالى قبل وجودها اذ انتفاء احد العينين يستلزم انتفاء العين الآخر مع ان علمه تعالى فعلى لا يتوقف على وجود المعلوم وايضا يلزم زيادة صفة العلم عليه تعالى لان العلم اذا كان عينا للمعلوم الذى هو الممكن يكون مغايرا له تعالى لان الواجب والممكن متغايران فما يكون عينا لاحد المتغايرين كيف يكون عينا للآخر بل ح الماعلية ايضا يلزم استكمال الواجب فى صفته اى العلم الى الغير الذى هو الممكن

المغاير له تعالى وجه الاندفاع ظاهر لا يخفى على من له ادنى تأمل **قوله** كما يتوهم من كلام السيد ابى الفتح حيث قال لا يجوز فتح الراء فى المدرك لاستلزامه رجوع هذا التعميم الى احد القسمين الاولين فتدبر فيه الفتح لم يكن مدركا **قوله** فان المراد آه دليل لقوله ليس عين التعميم الثانى حاصله ان هذا التعميم اى قول الشارح سواء كانت عين المدرك آه ليس عين التعميم الثانى وهو قوله سواء كانت تلك الصورة غير الصورة الخارجية آه لان المراد من الغيرية فى هذا التعميم الغيرية بالذات فيكون حاصل قوله او غيره آه الصورة العلمية تكون مغايرة للمدرك بالفتح بالذات فى علمه تعالى بسلسلة الممكنات فان علمه عين ذاته ولا شك ان ذاته مغايرة للممكنات التى هى معلومات تغايرا بالذات فيكون علمه ايضا مغايرا لها البتة لان غيرية احد العينين للشىء عين غيرية العين الآخر وفى التعميم الثانى ما يشمل الاعتبارية فان العلم الحصولى الذى هو غير الصورة الخارجية قد يكون مغايرا لها بالذات كما فى التصور بالوجه وبوجهه وقد يكون مغايرا لها بالاعتبار كما فى التصور بالكنه وبكنهه فاين رجوع هذا التعميم الى التعميم الثانى **قوله** وانما اذا قرء اى المدرك بالكسر فالمخ عن حزازة هذا ايضا رد على المختار للسيد ابو الفتح من ان المدرك فى كلا الوجهين بكسر الراء وحاصل الحزازة انه لو اريد من العلم العلم الاجمالى فلا يصح حكم الشارح بان علمه تعالى بالممكنات غيره تعالى اذ علمه لها ايضا عينه كما ان علمه بنفسه عين له ولو اريد العلم التفصيلى فعلم الواجب والممكن سيان فان العلم التفصيلى للواجب تعالى بذاته كما يكون عينه تعالى وبغيره غيره تعالى كذلك علم الممكن بنفسه يكون عينه وبغيره غيره فما وجه تخصيص المغايرة والعينية بعلم الواجب دون الممكن الا ان يقال انه اراد من العلم فى علم الواجب بنفسه علمه الاجمالى فى علمه بالممكنات علمه التفصيلى او يقال انه اراد فى كلا الموضعين العلم التفصيلى وذكر علم الواجب ليس للتخصيص بل للتمثيل ولو سلمناه فوجه التنبيه على دفع توهم ان علمه التفصيلى سواء سواء كان بنفسه او بالممكنات عين ذاته المدرك كالعلم الاجمالى **قوله** اعلم ان للواجب تعالى علما اجماليا ليس معنى الاجمال ههنا ما يقع فى الحد والمحدود اى كون الصورة الواحدة منحلة الى صور متعددة ولا ما يقع فى غير ذلك يعنى عدم تميز الشىء وعدم التمييز عن جميع المغايرة بل معناه ان يكون بينك وبين مناظر كرسنا طرة فاذا انكم كلام طويل خطر ببالك جوابه

ثم تفصله شيئا بعد شيء كذا قال المحشي في حاشيته المتعلقة على شرحه للرسالة القطبية يعني لما لم يصح
ارادة الاجمالي بالمعنيين الاولين في العلم الاجمالي للواجب تعالى لان في اولهما الابهام والتكثر المنحل الى وجوه
متعددة وهو لا يمكن ههنا لان الواجب لما كان بسيطا لا شائبة فيه للتكثر كيف يكون فيه الذي يحتوي
تكثرا وفي الثاني نقص لا يليق بجنابه تعالى فيراد معنى الثالث وهو الذي اشار اليه المحشي بقوله ان يكون هناك
آه ثم اعلم انه ليس مراد المحشي من هذا القول المفهوم منه بحسب الظاهر من ان كيفية علمه الاجمالي كيفية العلم
الذي يخطر بالبال اذ العلم بكلام طويل فيكون مبدأ الكلام من ان في الواجب تعالى ملكة لاحضار معلومات
مخزونة يتعلق بها الاجمال كما يكون عندك ملكة الجواب لسؤال السائل اذ العلم بكلام طويل يخطر بالبال
ثم تفصله شيئا فشيئا اذ على هذا التقدير لم يتميز المعلومات عنده تعالى فكيف يليق بجنابه تعالى بل مراده تشبيه
والتشبيه بان الاجمال في شق الاجمال في ما يخطر بالبال وفي ان ذاته تعالى واحدة هي الذات الواحدة
منشأ الانكشاف كما في الاجمال الذي يخطر بالبال في جواب سؤال السائل كلام طويل ثم تفصله شيئا
بعد شيء وان كان بين الاجمالين فرق فان في الله تعالى علمه الاجمالي منشأ الانكشاف [illegible] على [illegible] الاجمال
دون الثاني فان قيل ان في الله تعالى مباينة للممكنات فكيف يكون منشأ الانكشاف [illegible] الانكشاف
انما يكون من اتحاد ما بالانكشاف والمنكشف فان [illegible] بينهما اتحاد الذات يكون الانكشاف [illegible]
النقص [illegible] وليس الواجب متحدا بالممكنات من جهة فكيف يكون منشأ الانكشاف [illegible]
الانحياز يقال ان ذات الباري تعالى خصوصية علمية [illegible] الممكنات
الممكنات [illegible] على طريق الانحياز وتفصيل [illegible] لا يخفى ما فيه فان هذا انما يتم لو كانت الخصوصية [illegible]
كل لذا اعتبارها انما بنفسها فتكون هي منشأ الانكشاف تتساوق التمايز للعلم [illegible] في الله تعالى
منشأ الانكشاف بنفسه [illegible] فيكون منشأ الانكشاف وقد كان الكلام فيه [illegible]
فيلزم العدد او باعتبارات اخرى [illegible] فيتسلسل فهو مبدأ للعلم التفصيلي آه لانه لما كان علمه
الاجمالي عينا للواجب الذي هو مبدأ للعلم التفصيلي [illegible] الذهنية والخارجية كان علمه
مبدأ له [illegible] **قوله** وهو العلم الحقيقي لانه العلم حقيقة [illegible] العلوم

قوله وتحقيقه على ما هو المبني بفضله وهذا ان للممكن جهتين جهة الوجود آه توضيحه ان الممكن عبارة عما
يساوي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ففيه جهتان جهة الوجود والفعلية وجهة العدم واللافعلية
وهو بحسب الجهة الاخيرة لما لم يصلح ان يتعلق به العلم اذ هو بهذه الجهة معدوم والعلم امر وجودي فلا يتعلق
الا بالموجود فتعين ان لا يتعلق به العلم الا من الجهة الاولى اي جهة الوجود وهي الجهة الكسبية عز شانه
لان وجود الممكن اي ممكن كان عين وجود الواجب تعالى فتعين علم الواجب تعالى نفس علم الممكنات بجميعها
ايضا اذ في علمه بنفسه يكون وجوده حاضرا عنده فيكون وجود الممكنات ايضا حاضرا عنده تعالى بناء على
عينية وجوده بالوجود تعالى وحضور العلوم عند العالم هو العلم فيكون هو تعالى عالما بها ايضا فيعلم
في علمه تعالى بذاته علمه تعالى بالممكنات ايضا بحيث لا يعزب عنه شيء قال المحشي في حاشيته المنهية
[illegible] على ان وجود الممكن قائم بذاته وواجب لذاته دليل شريف هو انه لو كان وجود الممكن قائما
به فاما ان يكون انضماميا او انتزاعيا فعلى الاول يلزم ان يكون قبل الوجود وجود الموجود
لان الانضمام الانضمامي يتوقف على وجود الموصوف وعلى الثاني لا بد له من منشأ الانتزاع هو الوجود
حقيقة فينقل الكلام اليه وبهذا الدليل يثبت كثير من المطالب العالية كعينية الوجود في الواجب لذاته
واختصاص الايجاد به تعالى وشمول علمه وقدرته تعالى انتهى اعلم انه كان في تقرير الدليل المذكور في الحاشية
المنهية لاثبات كون وجود الممكن عين وجود الواجب تعالى اجمال واطلاق وترك لبعض الشقوق فلا بد
ان نفصله بنوع وجه بحيث يحتوي لجميع الشقوق فاسمع ان الوجود الخاص الحقيقي الذي هو مناط الموجودية
للاشياء الممكنة النفس الامرية لو لم يكن عينا للواجب عز شانه لا يخلو اما ان يكون عينا لماهيتها الكلية او جزءا
لها او منضما معها او منتزعا عنها او منفصلا عنها وعلى الاولين يلزم ان يكون الكلي جزئيا اما على الاول
فظاهر لان مناط الجزئية التشخص وهو لما كان عينا للماهية الكلية بناء على مساوقته للوجود الخاص
الذي فرض انه عين لها كانت تلك الماهية الكلية جزئية البتة واما على الثاني فلان جزئية الوجود
الخاص للماهية يستلزم جزئية التشخص لها بناء على مساوقتهما وجزئية التشخص للماهية يستلزم ان يكون
تلك الماهية متشخصة وجزئية وعلى الثالث يلزم ان يكون للماهية الممكنة وجود قبل وجودها اذ الانضمام

فيقتضي سابقية وجود المنضم اليه على وجود المنضم فذلك الوجود اما ان يكون عين الوجود الذي فرض انه
صفة انضمامية فيلزم الدور او غيره فيتسلسل او على الرابع لا بد ان يكون له منشأ فيكون الوجود
حقيقة لانه مناط الموجودية ومبدأ الامر المنتزع والمنشأ الخ اما ان يكون الواجب وغيره على الاول
يثبت المطلوب من كون الوجود الخاص للممكن عين الواجب وعلى الثاني يلزم القسم المستحيل وعلى الخامس
يثبت المطلوب ايضا لانه لا بد ان يكون الوجود متقدما على الماهية الممكنة لانه مناط الموجودية ومناط
يجب ان يكون متقدما على المنوط فيكون علة لتلك الماهية لان العلة عبارة عما هو مناط لترتب
عليه للشيء ومن المبين ان علة الممكنات ليس الا وجود الواجب جل شانه فيكون الوجود الحقيقي للممكن
هو الواجب عز اسمه انتهى توضيح الدليل على طبق غرض المحشي ثم لما توجه الاعتراض على الاستحالة
المذكورة في الشق الرابع من لزوم التسلسل على تقدير كون الوجود الخاص غير الواجب جل شانه لان
التسلسل تسلسل في الانتزاعيات وهو جائز عندهم عدل البعض عن تلك الاستحالة الى استحالة
اخرى وهو لزوم كون الامر الانتزاعي الذي هو تابع لانتزاع المنتزع واعتبار المعتبر منشأ
الموجودية للاشياء في نفس الامر التي ليست تابعة لانتزاع المنتزع واعتبار المعتبر وهذا كما ترى
لا يخرج الدليل عن الخلل فانه مع قطع النظر عن كون احتمال الوجود الخاص الحقيقي منفصلا باطلا لانه لا بد
لممكن يمكن عنه تعين من تميز كل واحد واحد منه والا يلزم الترجيح بلا مرجح في صدور ممكن عنه دون
الممكن الآخر والتميز لا يمكن ههنا لانه اما ان يكون بالنظر الى ذات الممكن فيبطل المساواة التي ثبت عندهم
بين التميز والوجود الخاص الذي فرض انه منفصل عنه فان الامر المنفصل عن الشيء لا يكون بالنظر الى ذاته
واما ان يكون بالنظر الى شيء آخر مغاير لذاته فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه ما الوجه في تخصيصه بممكن
دون ممكن آخر لا يثبت المدعى فان الدليل لا يدل الا على ان الوجود الخاص المنفصل امر متقدم علة
دون ان يكون علة فاعلية حتى يتم الدليل اما قولكم ان علة الممكنات ليس الا وجود الواجب
فممنوع ان اريد بالعلة العلة الفاعلية ومسلم ان اريد مطلق العلة لكن لا يفيد المطلوب ثم اعلم انه
يرد على المحشي مع قطع النظر عن اضطرابه في رايه فانه مصرح بان الوجود الخاص الحقيقي للممكن

وجود الواجب في بعض المواضع من حاشيته المتعلقة على شرح المواقف ان مصداق الانتساب الى
الواجب بذاته ايرادات اما على ما هو مصرح به فبوجوه من لزوم وجوب الممكنات لان مصداق
وجود الممكن لما كان واجبا كان انعدام الممكن ممتنعا بالذات وهذا هو الوجوب والاتحاد بين الواجب
والممكن بناء على عينية وجود الممكن لوجود الواجب تعالى وكون الواجب قابلا للعدم لانه
لما كان وجود الواجب عين الوجود الممكن بالذات الذي هو قابل للعدم يكون هو ايضا قابلا
للعدم والا انتفى العينية وكون الممكن علة لنفسه لان وجود الواجب علة للممكن وهو لما كان عين
وجود الممكن يكون الممكن علة لنفسه والا لبطل العينية وكون وجود الواجب علة لذاته لانه علة للممكن
ووجود الممكن لما كان عين وجود الواجب جل شانه يكون وجود الواجب علة لنفسه ايضا بناء على
عينية وجودهما وكون الممكنات متشخصة بتشخص واحد فان وجوداتها الخاصة لما كانت هي
بناء على انها عبارة عن وجود الواجب الذي هو واحد بالشخص كانت تشخصاتها التي هي مساوقة لوجوداتها
الخاصة ايضا واحدة وكون علم ممكن كزيد عين بكر مثلا لان مناط العلم ليس الا وجود المعلوم ووجود
الممكن ليس الا وجود الواجب بالنسبة الى جميع الممكنات على السوية وحمل الممكن على ممكن آخر لتحقق
معنى الحمل اذ مناط الاتحاد ولا شك في تحققه اذ وجود الممكنات عين وجود الواجب عز اسمه اما على ما هو
مصرح في حاشيته على شرح المواقف فبان الانتساب المذكور لا يخلو اما ان يكون صفة للواجب
او للممكن وعلى الثاني فاما ان يكون هذا الانتساب انضماميا او انتزاعيا وكلاهما
باطلان بالدليل الذي سبق وعلى الثاني فاما ان يكون هذا الانتساب انضماميا او انتزاعيا
كل ممكن يكون عبارة عن انتساب خاص قائم بذاته تعالى ولما كانت صفاته قديمة غير منفكة احديهما
عن الاخرى يلزم منه قدم الممكنات وتلازمها وان كان انتزاعيا فلا بد له من منشأ ينتهي الامر
اما الى الذات او الصفة وقد بطلا وقد بقي خبايا في زوايا المقام فعليك بالتامل في ما قلنا
في الحاشية المنهية المذكورة وبهذا الدليل يثبت كثير من المطالب العالية آه ان مصداق الوجود
الحقيقي في الواجب لما كان نفس ذاته بدون ملاحظة الغير لا بد ان يكون وجوده عينه فيختص الايجاد به

تعالى لان الممكن يكون في ذاته جهة العدم اليه فيكون فيه وما هو العدم لا يقتضي الوجود فالكل بحسب تدرج تمركن
علمه تعالى شاملا لجميع الممكنات لان مناط العلم ليس الا الوجود والفعلية وهو راجع اليه فهو رد كلمات شرذمة
الصوفية ذكرها مخافة للتطويل **قوله** ويعينك على فهم ذلك آه اشارة الى دفع ما قد يستبعد من ان العلم
الاجمالي للواجب الذي هو واحد بسيط الخ واحد بسيط لان البساطة احد العينين من بساطة الاخر
والواحد البسيط لا يمكن ان يكون منشأ لانكشاف الكثير فكيف يكون علمه الاجمالي منشأ لانكشاف الكثير
بان حال ذلك حال الاوصاف الانتزاعية مع موصوفاتها فانه كما يصح ان يكون الموصوف واحدا بسيطا
ويترتب عليه الآثار الكثيرة المتنوعة من كل جنس بحسب انتزاع اوصاف متكثرة منه كالنقطة المركز
فانها يترتب عليها الآثار الشتى لانه بحسب انتزاع الدوائر المختلفة عنها فهذه الاوصاف الكثيرة انما [illegible] قائم
مقام الوجود الخارجي في ترتب الآثار بحسبه لا امتياز بينها وبين موصوفاتها كذلك يصح ان يكون
الامر الواحد البسيط منشأ لانكشاف الامور الكثيرة بحسب نسبته الى المعلومات الكثيرة **قوله** واما العلم
التفصيلي اي للواجب بالممكنات الذي هو عبارة عن علمه بها بعد ايجاده لها سواء كان العلم الازلي
علم حضوري سواء كانت الممكنات موجودات خارجية او صورا ذهنية عمر من ان يكون [illegible]
العالية واما السافلة لا يقوم ان علمه الاجمالي بالممكنات ايضا علم حضوري فما الوجه في تخصيص المحشي الحضوري
في علمه التفصيلي قلنا نقول ان ذكر المحشي الحضوري في علمه التفصيلي ليس للتخصيص بل للتوضيح اذ في حضوريته
نوع خفاء فلذا التزم ذكره بخلاف علمه الاجمالي فانه لما كان فيه كل من العالم والمعلوم بالذات العالم من
الآخر من جميع الوجوه يكون علما حضوريا بلا مرية لا خفاء فيه يحتاج في ازالته الى التوضيح وقيل قوله من قال
ان ذكر الحضوري في العلم التفصيلي للتخصيص لان العلم الاجمالي ليس حضوريا ولا حصوليا لانه ليس بحصول الصورة
ولا حضورا بل حضورا هو حاصل [illegible] مبني على ان اخذ الصورة المعتبرة في تعريف العلم بمعنى ما يبقى بعد حذف
التشخصات عنه والا فلا وجه له قال في الحاشية النهية اعلم ان العلم التفصيلي للواجب تعالى [illegible] مراتب
ومراتبه اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء
فالقلم حاضر عنده تعالى مع ما هو مكنون فيه وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكلي عند الصوفية

وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح حاضر عنده تعالى مع ما فيه من الكليات وثالثها كتاب المحو والاثبات اي القوة
الجسمانية التي تنتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجسام العلوية فهذه القوى مع ما فيها من
النقوش حاضرة عنده تعالى ورابعها سائر الموجودات الخارجية والذهنية الحاضرة عنده تعالى انتهى توضيح الكلام انه لما كان
فيضان العقل منه تعالى ولا واسطة فيه من الصور العقليات ولا من علم النفوس الفلكية المجردة مع ما فيها من العلوم والمعارف
فيضانها ثانيا بواسطة العقل ثم علم النفوس المنطبعة مع ما فيها فيضانها منه تعالى بعد النفوس الفلكية ثم علم سائر الموجودات
الخارجية والذهنية التي فاضت منه تعالى بواسطة الحركات الجزئية التي تنبعث من القوى الجزئية المنطبعة في
الافلاك فهذه اربع مراتب للعلم التفصيلي وكل من هذه المراتب تفصيل بالنسبة الى ما فوقه واجمال بالنسبة
الى ما بعده فالمرتبة الاولى تفصيل بالنسبة الى علمه الاجمالي واجمال بالنسبة الى المراتب الثلث الباقية وقس
على هذا وانما سميت القوة الجسمانية بكتاب المحو والاثبات لانه يمحى عنها صورة وتثبت فيها مرة اخرى
قال الشارح وقد يخص آه اعلم انه يفهم من كلام بعض الفضلاء ان حاصل كلام المخصص الذي يشار اليه الشارح
بقوله هذا انه لو لم يخص العلم الذي هو مورد القسمة بالحصولي الحادث بل يعم يلزم ان يكون الحصولي
والحضوري اللذان هما نوعان للعلم الذي هو مورد القسمة في البديهي والنظري منحصرين فيهما لان انقسام المطلق
الى الاقسام انما يكون بانقسام جميع انواعه اليهما مع ان الانقسام اليهما انما يجري في الحصولي الحادث
فقط اذ بعضه يكون بديهيا وبعضه يكون نظريا بخلاف الحصولي القديم والحضوري فانهما لا يكونان
الا بديهيين وتمام تحرير عليه ان بيان وجه التخصيص بهذا النمط انما يتم لو ثبت ان الحصولي القديم والحضوري
يتصفان بالبداهة مع انه ليس كذلك اذ هما كما لا يكونان نظريين لا يكونان بديهيين ايضا [illegible]
على ما نقل عنه السيد الزاهد الى بيان آخر لوجه التخصيص حيث قال ذيل هذا القول من الشارح اي خص العلم
بالعلم الحصولي ثم خص العلم الحصولي بالحادث اي خص العلم بالعلم الحادث ثم خص العلم الحادث بالحصولي
وذلك لان التعليل آه تقريره انه لما قسم العلم الى التصور والتصديق اللذين ينقسمان الى الضروري
والنظري لا بد ان يكون قسما للضروري والنظري وان كان بالواسطة فيجب التخصيص بالحصولي
الحادث والا يلزم ان يكون العلم الحضوري والحصولي القديم اللذان هما نوعان من العلم الذي هو مقسم الضروري

منقسمين الى الضروري والنظري لان انقسام المطلق الى قسمين لا يكون بانقسام جميع انواعه اليهما مع انهما لا يكونان
متحصلين للانظر بل يكفي بطريق التخصيص للاحد الطرفين اما بان يخص القسم الاول بالحصولي ثم يخص الحصولي
بالحادث او يخص القسم الاول بالحادث ثم يخص الحادث بالحصولي ولا يكون التخصيص بواحد من الحصولي
او الحادث فقط فيما اذا كان احدهما لا على النسبة بين العلم الحصولي والعلم الحادث عموم وخصوص من وجه فلابد من كون بها
المادة الاجتماعية فيهما اذ علمنا زيدا مثلا والمادة الافتراقية في علمنا بانفسنا وصفاتنا تحقق العلم الحادث
دون الحصولي وفي علم العقول بالممكنات تحقق العلم الحصولي دون الحادث فان علمها بها قديم اذ مناط قدم العلم
وحدوثه قدم العالم وحدوثه فلو كان العالم قديما كان العلم قديما وان كان حادثا يكون العلم حادثا اعم من ان يكون
العلم حضوريا او حصوليا ان قيل فعليل الانقسام الى الضروري والنظري يقتضي تخصيص المقسم بكل واحد من الحصولي
والحادث فيجب على الشارح ان يذكر كلا القيدين في التخصيص مع انه ذكر احدهما وترك الآخر حيث رد التخصيص
بين الحصولي والحادث بكلمة او فما التوجيه منه قلنا يمكن ان الشارح ما ذكر الحصولي الحادث معطوفا بالواو ليدل على
التخصيص بان ذكر احدهما صريحا والاخر ايماء بجعل اللام فيهما للعهد الى شارة اليه فيكون المراد بالحصولي
المذكور في كلام الشارح الحادث الحصولي وبالحادث الحصولي الحادث لا يقال ان ارادة اللام العهدي
كيف يصح اذ لابد فيها ان يكون المعهود مذكورا سابقا وهنا ليس كذلك لانا نقول ان المعهود وان لم يذكر
صريحا في نظم الكلام لكنه مذكور حكما بمعونة المقام وهي ان البداهة والكسبية لا يكونان الا في الحصولي
الحادث دون غيره وذلك يكفي للعهدية **قال** الشارح معللا بان الانقسام الى البديهي والكسبي
انما يجري فيهما اعلم ان الحصر الذي يستفاد من قوله انما يجري فيهما بالنظر الى تقرير بعض الفضلاء انما
باعتبار مجموع البداهة والكسبية بمعنى ان مجموعهما لا يكون الا في العلم الحصولي الحادث دون غيره فانه
لا يتحقق بالنسبة اليه الا احدهما اي البديهية وبالنظر الى تقرير المحشي باعتبار كل واحد من البداهة والكسبية
بمعنى ان كل واحد منهما لا يتحقق الا في الحصولي الحادث دون غيره فانه لا يتحقق فيه احد منهما **قوله** اعلم
آه لا بد لنا ان نبين اولا معنى التقابل المصطلح واقسامه ثم نقرر التعليل على وجه التفصيل ليتوقف
عليه فاعلم ان التقابل المصطلح عبارة عن كون الشيئين بحيث لا يجتمعان في شيء واحد في زمان آه

من جهة واحدة وهو ينقسم عندهم على اربعة اقسام التضايف والتضاد والعدم والملكة والايجاب
والسلب لان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين واما ان يكون تعقل كل واحد منهما بالقياس
الى الآخر كالابوة والبنوة او لا كالسواد والبياض او لا يكونا وجوديين واما ان يعتبر في العدمي محل
قابل للوجودي كالعمى والبصر او لا يعتبر ذلك كالانسان واللاانسان فسمي التقابل الاول بالتضايف
والثاني بالتضاد وشرط امكان التوارد من كل من الجانبين على محل الآخر والثالث بالعدم والملكة
والرابع بالايجاب والسلب اذا عرفت هذا فنقول لا ريب في تحقق التقابل المصطلح بين البداهة والنظرية
اذ هما لا يجتمعان في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فلابد ان يتحقق بينهما احد الاقسام
الاربع المذكورة لكن لما لم يمكن ان يتحقق بينهما تقابل التضايف اذ من المعلوم ان تعقل كل منهما لا يستلزم
تعقل الاخرى وكذا الايجاب والسلب لانهما نقيضان لا يرتفعان والبداهة والنظرية ليستا بهذه
المثابة لانهما يرتفعان من الاعيان الخارجية مثلا تعين ان يكون بينهما تقابل التضاد او العدم والملكة
فالاول على تقدير ان يفسر البداهة بما يحصل باحدى الطرق الخمس المشهورة اذ على هذا تكون وجودية والنظرية
ايضا وجودية لانها تفسر بما يحصل بالنظر والثاني على تقدير ان يفسر البداهة بما لا يحصل بالنظر اذ على هذا
يكون البداهة عدمية والنظرية التي هي مقابلها وجودية ومن المعلوم ان النظرية تترتب على الفكر الذي هو حركة
اختيارية فيستوجب الحدوث والحصول والاول ينافي القدم فلا يتصف الحصولي القديم به والثاني
ينافي الحضور فلا يتصف الحضوري به واذا لم يتصفا بالنظرية لم يتصفا بالبداهة ايضا اذ اتصافهما
بها يستلزم اتصافهما بالنظرية بناء على ان بينهما اما تقابل التضاد وشرطه امكان التوارد من كل
من الجانبين على محل الآخر او العدم والملكة والمعتبر فيه صلوح محل العدمي للوجودي لكن لقائل ان
يقول انا نختار ان بين البداهة والنظرية تقابل العدم والملكة لكن لا بالمعنى المشهور وهو الذي
يكون فيه محل العدمي بشخصه قابلا للوجودي بل بالمعنى الحقيقي وهو الذي يكون صلوحه للوجودي اعم
من ان يكون لشخصه او نوعه او جنسه فلم لا يجوز ان يكون مطلق العلم الذي لا ريب في اتصافه
بالنظرية جنسا لانواعه ويكون الحصولي القديم والحضوري بحسب الجنس قابلا للاتصاف بالنظرية ثم قولنا

انما يتصفان بالبداهة لا يلزم شناعة ويمكن الجواب عنه بانا لا نم ان مطلق العلم جنس لم لا يجوز ان يكون عرضا عاما
لما هو تحته على ان صلوح الجنس او النوع المعتبر في تقابل العدم والملكة صلوح النوع او الجنس الموجود في ضمن الشخص
الموصوف بالعدم لا صلوحه في ضمن شخص آخر ومن البين ان مطلق العلم الذي يوجد في الحضوري والحصولي
القديم لا يتصف بالنظرية والسر فيه ان التوقف على النظر من الاعراض الاولية للحصولي الحادث لا من
مطلق العلم فكيف يصح ان يقال ان الحصولي القديم والحضوري بحسب مطلق العلم صالحين بالنظرية ليلزم
منه انهما لو اتصفا بالبداهة لا يلزم شناعة **قوله** فيجب تخصيص العلم المنقسم آه يعني لما ثبت ان العلم الحصولي
القديم والعلم الحضوري لا يتصفان بالبداهة والنظرية لا بد ان تخصيص العلم المنقسم الى البديهي والنظري
بواسطة انقسامه الى التصور والتصديق المنقسمين اليهما بالحصولي الحادث اذ لو لم يخصص بل ابقي
على اطلاقه لم يمكن تقسيم العلم الى البديهي والنظري حاصرا لخروج الحضوري وبعض اقسام الحصولي اي القديم
منه لانهما لا يكونان بديهيين ولا نظريين مع ان الظاهر من التقسيمات الحصر ولا يخفى عليك ان سياق كلام
المحشي يدل على ان حاصل التعليل لوجه التخصيص الذي بينه هو حاصل التعليل عند الشارح مع ان الظاهر انه
غيره فان الشارح جعل وجه التخصيص نفس الانقسام لا الحصر والمحشي جعل وجه التخصيص الحصر لا الانقسام فتأمل
قوله هذا الكلام اي كلام شارح المطالع في الرسالة المعمولة في التصور والتصديق يدل على ان
انقسام العلم الى التصور والتصديق علة التخصيص اي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث ثم حاصل كلامه ان
العلم الذي هو مورد القسمة في التصور والتصديق يجب ان يخصص بالمتجدد اي الحصولي الحادث الذي كان
فيه تجدد والحصول الابدي فيه من الحصول الحادث ايضا اذ لو لم يخصص المقسم بالحصولي الحادث بل ابقي
على اطلاقه فيشمل الحضوري والحصولي القديم ايضا ولم يكن العلم الذي هو مورد القسمة منحصرا في التصور
والتصديق مع ان الظاهر من التقسيمات الحصر وحاصل وجه الملازمة التي بينها القبول لانه التصور آه ان التصور
والتصديق كلاهما يكونان بحدوث الصورة في العقل بناء على ان التصور عندهم عبارة عن حصول الصورة
في العقل والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا والمتبادر من الحصول الحدوث والتعاقب فيحمل على
ما هو المتبادر والعلم الحضوري والحصولي القديم مما لم يكن فيهما حدوث الصورة في العقل لم يكن ان يكونا

من التصورات والتصديقات فلو لم يخصص المقسم بالحصولي الحادث لشمل العلم في التصور والتصديق الخروج الحضوري
والحصولي القديم عن كلا القسمين بما مر من ان مطلق العلم الذي هو المقسم من التصور والتصديق اللذين هما قسمان له وانما
اكتفى شارح المطالع باخراج الحضوري من المقسم دون الحصولي القديم لانه ايضا خارج عنه اعتمادا على فهم
او وفاقه وانما حمل التخصيص الواقع في كلام المحشي علة التخصيص على التخصيص بالحصولي الحادث دون الحصولي
المطلق مع ان كلام شارح المطالع الذي عليه بالتخصيص كما لا يخفى على اولي الالباب لا في لفظ التجدد والتبدل اصلا
على الحدوث بان اريد تحقيق كل منهما بعد العدم كما حمله المحشي في شرحه للرسالة المذكورة تنبيها على ان التخصيص
بالحصولي الحادث هو الظاهر من سياق كلام المحشي دون مطلق الحصولي فانه على تقدير الحمل على الحصولي المطلق
يلزم عدم الفرق بين [illegible] شارح المطالع والشارح في عدم اختصاص تقسيم العلم بالحصولي الحادث مع ان كلام
المحشي ناطق بالفرق بينهما لانه بيان انه مع اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث قال الشارح
حيث قال المحشي مما لم يثبت آه ومن شارح المطالع ثم نبه شارح المطالع تأمل بالانفصال الآن تقريبه ان المحشي
بعدم الانفصال المذكور الى الشارح ليس برح قوله التصريح الشارح في الحواشي وقد شارح المطالع وان يفهم
من كلامه ضمنا فيكون غرض المحشي من نقل كلامي شارح المطالع والشارح ان شارح المطالع خصص
في الرسالة العلم الذي هو مورد القسمة بعين تقسيمه الى التصور والتصديق بالحصولي المطلق لانهما
لا يكونان لما فيه دون الحضوري ولم يقسم الى البداهة والنظرية حتى يخصصه بالحادث ايضا والشارح
المحقق لما قسم الى البداهة والنظرية ايضا خصصه بالحصولي الحادث وانت خبير بما فيه فالاولى ان يقرر
الذي ينبغي ان لا يحمل [illegible] من التخصيص الذي وقع في قوله علة التخصيص التخصيص بالحصولي المطلق بل يراد
من التخصيص الذي وقع ذيل قول المحشي اختار الانقسام الى البداهة والنظرية التخصيص بالحصولي
الحادث مع ان سياق الكلام لا يساعده فانه يدل على ان المراد من التخصيص في كلا الموضعين امر واحد
قوله المحشي يعني ان الشارح لما لم يثبت عنده ان التصور والتصديق مختصان بالحصولي الحادث
بل يكونان في الحصولي القديم ايضا لان العقل الفعال يعلم الصوادق بكلا الطريقين بطريق الحفظ
اي التصور وبطريق التصديق ويعلم الكواذب بطريق الحفظ والتصور فقط دون التصديق كما قال

فی حواشی شرح التجرید المراد من لفظ المخفظ الواقع فی قول الشارح ان العقل الفعال آه التصور بناءً علی
وقوعه مقابلاً للتصدیق والعقل الفعال عندهم لما کان قدیماً یکون علمه الحضوری للصوادر الکونیة
سواء کان علی طریق التصور او التصدیق ایضاً قدیماً فلم یجعل الانقسام الی التصور والتصدیق
علة لتخصیص العلم الذی هو المقسم بالحصولی الحادث لوجودهما فی غیره کالعقل الفعال بل جعل
علته الانقسام الی البداهة والنظریة **قوله** فیلزم علی تقدیره اه اعتراض علی الشارح حاصله انه
یلزم علی طریق الشارح شناعة وهی التخصیص مرتین مرة فی العلم عند تقسیمه الی البدیهی والنظری
وان کان بواسطة انقسامه الی التصور والتصدیق المنقسمین الیهما بالحصولی الحادث علی النحو الذی
ذکرنا سابقاً من تخصیص المقسم اولاً بالحصولی ثم تخصیص الحصولی بالحادث او بالعکس بناءً علی ان
التعلیل یقتضی تخصیص العلم المنقسم بالحصولی والحادث کلیهما لان النسبة بینهما النسبة العموم والخصوص
من وجه فالتخصیص باحدهما لا یغنی عن التخصیص بالآخر ومرة فی التصور والتصدیق بالتصور والتصدیق الحادثین
فانه لما قسم العلم الی البدیهی والنظری ولو بالواسطة یکون المقسم مخصوصاً بالحصولی الحادث فلم
یخصص التصور والتصدیق اللذان یوجدان فی الحصولی الحادث والقدیم کلیهما بالحادثین فلزم تخصیص
القسم عما خص المقسم وهذا کما تری وبالجملة ان المراد بالتخصیص مرة ثانیة التخصیص فی الاقسام
فی تقسیم التصور والتصدیق الی البدیهی والنظری حتی یرد علیه ما قیل من انه لا حاجة الی التخصیص فی
التصور والتصدیق لان قسم العلم الحادث انما یکون حصولیاً حادثاً فالانقسام الی البداهة والنظریة
للتصور والتصدیق المذکورین لا للتصور والتصدیق المطلقین حتی یحتاج الی التخصیص فتامل ویمکن
ان یقال ان مقصود المحشی ان القوم یقسمون العلم تارة الی البدیهی والنظری وتارة الی التصور والتصدیق
فبالنظر الی التقسیمین یلزم التخصیص مرتین مرة فی تخصیص العلم الذی هو مورد القسمة بالحصولی الحادث
علی النحو الذی ذکرنا سابقاً وهذا بالنظر الی التقسیم الاول ومرة فی التصور والتصدیق بالحادثین منهما
لان البدیهی والنظری لا یکونان الا الحصولی الحادث وهذا بالنظر الی التقسیم الثانی قال عبد
وبسط استاذی کمال الملة والدین قدس سره اعلم ان الاولی فی هذا المقام ما افاده الشیخ من انه لا حاجة

الی التخصیص لکن لو احتیج الیه فلا بد من التخصیص مرتین ولیس فیه کثیر عائبة کیف اذ لا یمکن التخصیص
مرتین فالتخصیص مرة لا یقلع مادة الفساد من لزوم عدم حصر المقسم فی القسمین وکون الانقسام
الی التصور والتصدیق علة للتخصیص انما یفید التخصیص بغیر الحضوری وهو بعد لا یشفی العلیل لان الحصولی
باطلاقه لا یصح ان یجعل مقسماً مع ان کلام المحقق الدوانی وشارح المطالع سیان فی عدم تخصیص
التصور والتصدیق بالحصولی الحادث وکلام هذا المحشی ناظر الی الفرق مع انه لا یشعر الیه کلامهما
کما یظهر بادنی تامل انما حصل الفرق بین کلام شارح المطالع والمحقق الدوانی انه جعل المحشی
تخصیص الانقسام الی البداهة والنظریة وجعل شارح المطالع علة لتخصیص التقسیم الی التصور
والتصدیق فلما لم یمکن الثانی مفید القلع مادة الاشکال لا بد من التخصیص مرتین ولا عائبة کثیراً
فیه وعجب قول المحشی فی موضع آخر المراد بالعلم التجدد وعلم تحقق کل فرد منه بعد تحقق الموصوف
ولیس هو الا العلم الحصولی ان اراد بالبعدیة الزمانیة فلا یطرد لعدمه فی الحصولی القدیم فلا بد من التخصیص آه
لیصح التقسیم وان ارید بالبعدیة الذاتیة فنوع وان صار اعم لکن مع شموله الحصولی القدیم فساده
باق بحاله فلا خلاص من التخصیص مرتین مرة لاخراج الحضوری ومرة لاخراج بعض اقسام الحصولی
ای القدیم منه انتهی تامل **قوله** قدس سره انه لا حاجة الی التخصیص انه لا حاجة الی
التخصیص مرتین حین تقسیم العلم الی التصور والتصدیق اذ هذا التقسیم لا یقتضی تخصیص المقسم الا بالحصولی
المطلق دون الحادث نعم له حاجة حین تقسیمه الی البدیهی والنظری لانهما لا یکونان الا فی الحصولی الحادث
دون القدیم لکن علی هذا لیس فیه کثیر عائبة لانه من جهة ضرورة وداعیة الیه **قوله** قدس سره کیف
دلیل لقوله فلا بد من التخصیص مرتین **قوله** قدس سره مع ان کلام المحشی آه ایراد علی کلام المحشی
علی الفرق بین قولی شارح المطالع والشارح بانه لیس بینهما فرق وقد مر تفاصیله فیما تعلیق بهذا المقام
فتذکره **قوله** قدس سره وعجب قول المحشی فی موضع آخر ای شرح الرسالة القطبیة المعمولة فی التصور
والتصدیق کان المراد بالعلم التجدد وعلم تحقق کل فرد منه اه وان شئت تحقیق هذا القول فارجع
الی حاشیتنا المتعلقة علی شرح تلک الرسالة **قوله** قدس سره ان اراد البعدیة الزمانیة آه حاصله انه

على تقدير ارادة المحشي من البعدية في قوله بعد تحقق الموصوف البعدية الزمانية التي هي عبارة عن عدم
اجتماع البعد مع القبل في الزمان بل يوجد القبل في زمان والبعد في زمان آخر بعده يخرج منه الحصولي
القديم لعدم تحقق البعدية الزمانية فيه اذ القديم بقدمه يجامع مع كل شيء فلا بد في قوله هو ليس
الا العلم الحصولي من قيد يخرج الحصولي القديم منه حتى يصح به التقسيم اذ التقسيم على هذا التقدير انما هو في الحصولي
الحادث اذ دون المط فلا يرد ما قيل انه لما لم يشمل البعدية الزمانية الحصولي القديم فهو خارج عنه فلا
القول فلا بد من اخراجه اذ اخراج الخارج غير معقول لان مراده قدس سره من الاخراج الاخراج من قوله
ليس الا العلم الحصولي لا من البعدية حتى يلزم اخراج الخارج قوله قدس سره وان اريد البعدية الذاتية
آه حاصله انه على تقدير ارادة المحشي من البعدية التي في قوله بعد تحقق الموصوف البعدية الذاتية اي
التي بها يمتنع وجود البعد بدون القبل يكون المقسم عاما لشموله الحصولي الحادث والقديم كليهما فحين
تقسيمه الى التصور والتصديق يجب ان يخصص الحصولي المط من دون التقييد بالحادث لانهما كما يكونان
في الحصولي الحادث يكونان في الحصولي القديم ايضا وحين تقسيمه الى البديهي والنظري يجب تخصيصه
بالحادث ايضا لانهما لا يكونان الا في الحصولي الحادث دون غيره فيلزم تخصيص مرتين مع
ان المحشي قد حكم بقبحه ولا يخفى ما فيه فان المحشي انما حكم بقبح التخصيص مرتين بغير ضرورة داعية اليه لا مط
وههنا دعت الضرورة اليه فلا بأس بالتزامه والى هذا اشار المحشي بقوله فتأمل قوله تحقيقه ان المطلق
آه توضيحه ان المط يؤخذ على نحوين احدهما ان يؤخذ من حيث هو هو لا بشرط شيء ولا يلاحظ معه
الاطلاق اصلا حتى في اللحاظ فيصلح لان يتوحد ويتكثر ويصح ان يسند حكم كل فرد من الافراد
اعني الاشخاص اليه لان الاشخاص متحدة مع المط ذاتا ووجودا وانما الفرق بينهما في انه لا يلاحظ
التشخص في الملاحظة وفي المط لا يلاحظ اصلا فلا جرم يكون احكامهما احكامه ويتحقق
بتحقق فرد من افراده وينتفي بانتفائه بناء على الاتحاد ويكون موضوعا للمهملة القضية والدليل
عليه انهم يحكمون ان الموجبة المهملة القضية تصدق بصدق الموجبة الجزئية التي تصدق على تقدير
ثبوت المحمول لفرد واحد من افراد الموضوع والسالبة المهملة القضية تصدق بصدق السالبة

الجزئية التي تصدق على تقدير انتفاء المحمول عن فرد واحد من افراد الموضوع فلو لم يكن موضوع المهملة
القضية المط من حيث هو هو بل المط من حيث الاطلاق لم يصح منهم الحكم المذكور اذ المط من
حيث الاطلاق لا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد دون انتفاء فرد فيجري على موضوع المهملة القضية
احكام العموم والخصوص كليهما فيصح ان يقال الانسان نوع والانسان عالم وان اختلج في صدرك
انه يلزم اجتماع النقيضين فيما اذا فرض فردان للمط من حيث هو بحيث يكون احدهما متحققا والآخر
منتفيا لان المط يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء فرد آخر فيكون انتفاؤه مجامعا لوجوده ولا معنى
لاجتماع النقيضين الا هذا فادفعه بان التحقق والانتفاء المذكورين ليسا بنقيضين حتى يلزم اجتماع النقيضين
اذ من شرط اتحاد المتناقضين في جميع الامور وههنا كان التحقق باعتبار فرد والانتفاء باعتبار
فرد آخر فاين التناقض وثانيهما ان يؤخذ المط من حيث الاطلاق بان يلاحظ الاطلاق والعموم
في مرتبة اللحاظ دون الملحوظ والا لم يبق المط مط بل يصير مقيدا ولذا يسمى الماهية من حيث الاطلاق
والماهية من حيث العموم وقد يعبر عنه بالماهية بشرط الوحدة الذهنية لانها لما قيدت بحيثية
الاطلاق والعموم التي وحدتها ليست الا في الذهن تكون مقيدة بالوحدة الذهنية لا محالة وقد يعبر
عنه بالمجرد بما هو مجرد لاعتبار تجرده عن الحيثية وعدم تقييده بها في الملحوظ والمط بهذا الاعتبار اي
بحيثية الاطلاق والعموم لا يصح اسناد احكام الافراد اي الاشخاص اليه لان الحيثية الاطلاقية والعمومية
التي اعتبرت في المطلق آبية من اسناد هذه الاحكام اليه لانها احكام من جهة اعتبار الخصوصية ولا يتحقق
بتحقق فرد بناء على الاتحاد مع المط ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الاشخاص اي الافراد لان من انتفاء فرد لا ينتفي
الا باعتبار حصته التي وجدت في هذا الفرد لا مط ويكون المط بهذا النحو موضوعا للقضية الطبيعية فيجري
فيه احكام العموم فقط فلا يصح على هذا النحو ان يقال الانسان عالم ويصح الانسان نوع وانما قلنا لفظ
الافراد اولا ثم فسرنا في كلام المحشي على الاشخاص لانه لو اريد منها ما هو المشهور وهو ان يكون كل من المطلق
والتقييد بالقيد داخلا في اللحاظ والملحوظ يجوز انتفاء الفرد بانتفاء التقييد او القيد دون المط
فكيف يصح حكم المحشي ان المط من حيث هو ينتفي بانتفاء فرد وكذا لا يصح حكمه بان المط من حيث الاطلاق

يكون منتفيا بانتفاء جميع الافراد ولو انتفت بانتفاء النقيب او القيد فقط ولا تذهب عليك ان
تحقق فرد وان يوجب تحقق المطلق بالنحو الاول لكنه لا يوجب تحققه بالنحو الثاني والا يلزم اجتماع النقيضين
الى الشخص والاطلاق على انه لو اريد من الانتفاء الانتفاء في الجملة فالمطلق بكلا النحوين لا ينتفي بهذا
النحو من انتفاء فرد منه لا تخصيص له بالنحو الاول ان اريد به الانتفاء راسا اي انتفاء جميع انحاء تحقق
فكما ان المطلق بالنحو الثاني لا ينتفي بهذا الانتفاء الا بانتفاء جميع الافراد فان سلب فرد منه لا يستلزم
الا سلب حصته التي هي فيه دون جميع انحاء تحققه كذلك المطلق بالنحو الاول لا ينتفي بهذا الانتفاء
الا بانتفاء جميع افراده ضرورة ان سلب فرد منه لا يستلزم الا سلب نحو خاص منه لا سلبه بالكلية لجواز
وجوده في ضمن فرد آخر وبالجملة ان النحوين من المطلق على كلتا الارادتين متساويان في الانتفاء
فان قلت ما كان الفرق بين الطبيعة وبين المهملة القدمائية الا باعتبار الفرق في موضوعيهما
في الانتفاء بان موضوع الاولى ينتفي بانتفاء فرد دون الثانية فانه لا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد
ولما لم يبق بينهما فرق في الانتفاء فكيف يكون بينهما فرق قلت الفرق بينهما بوجه آخر هو ان موضوع
الطبيعة غير موجود في الخارج لانه معروض بالكلية والاطلاق وهما من المعقولات الثانية فلا يتحقق
بتحقق الفرد والافراد فيه بخلاف موضوع المهملة القدمائية فانه يكون بوجوده في الخارج فيتحقق بتحقق
فرد ما افراد فيه **قوله** فالعلم الذي هو مورد القسمة آه اعلم انه لما اجاب الشارح عن وجه تخصيص
من الانقسام بقوله لا حاجة اليه وكان موقوفا على الفرق بين المطلق من حيث هو والمطلق من حيث
الاطلاق في الاحكام بين المحشي الفرق بينهما اولا ثم بنى على الجواب متفرعا على الفرق المذكور بحيث
ينقض الجواب عن وجه تخصيص الذي اختاره المحشي من لزوم انحصار القسم كقوله فالعلم الذي هو مورد
القسمة آه فتقرير الجواب من وجه تخصيص الذي اورده الشارح ان قلتم في وجه التخصيص كون ان انقسام
المطلق الى اقسام انما يكون بانقسام جميع انواعه اليها مطلقا غير مسلم اذ من البين انه انما يكون لو جعل المقسم
المطلق بالمعنى الثاني لا ما لو جعل المطلق بالمعنى الاول مقسما فان تقسيم نوع منه الى الاقسام يكفي لتقسيم المطلق
من حيث هو اليها فان فيه يجري احكام الخصوص ولا يصلح للمقسمية الا المطلق على النحو الاول دون الثاني

ويجيء وجه فالانقسام الى البداهة والنظرية الذي هو من احكام الحصولي الحادث الذي هو فرد المطلق
العلم من حيث هو يكون حكما للمطلق من حيث هو ايضا بناء على انه يصح اسناد حكم فرد من افراد المطلق
اليه حيثما هو اليه البتة فيصح ان يقال ان مطلق العلم من حيث هو ينقسم الى البديهي والنظري فلا حاجة
الى التخصيص وتقرير الجواب من وجه التخصيص الذي اختاره المحشي مع قدمنا تقريره ان قلتم من انه
لو لم يخصص المقسم بالحصولي الحادث بل ابقي على اطلاقه لم يمكن تقسيم العلم الى البديهي والنظري على الحصر
لخروج آه انما يتم لو جعل المقسم المطلق بالنحو الثاني دون ما لو جعل بالنحو الاول مقسما فانه يجري فيه
احكام الخصوص ايضا ولا يصلح للمقسمية الا هذا دون ذلك فالانحصار لما كان حكما للحصولي الحادث
الذي هو فرد لمطلق العلم من حيث هو لا بد ان يكون حكما لمطلق العلم من حيث هو ايضا بناء على انه يصح
اسناد حكم فرد من افراد المطلق من حيث هو اليه البتة فيصح ان يقال ان المطلق من حيث هو منحصر في البديهي
والنظري فلا حاجة الى التخصيص فقول المحشي فالانقسام الى البداهة والنظرية آه مع عزل النظر
من قوله وما يلزمه من الانحصار فيهما اشارة الى الجواب من وجه التخصيص الذي اورده الشارح وقوله
وما يلزمه من الانحصار اما اشارة الى الجواب من وجه تخصيص الذي اختاره المحشي ثم لا يرد ان طبيعة العلم
حيث هي كما يحكم عليها بالنظر الى الحصولي الحادث بالانقسام ثم الانحصار كذلك يحكم عليها بالنظر الى
الافراد الاخر اي الحصولي القديم والحضوري بعدم الانقسام والانحصار فيلزم استحالة وهو اجتماع
النقيضين لان طبيعة العلم تكون متصفة بالانقسام والانحصار وعدمهما الا انا لا نسلم لزوم اجتماع
النقيضين لانه عبارة عن اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة واين هو في الصورة المفروضة لاختلاف الجهات
فيهما متغايرتان ثم يرد ههنا ما اورده بعض الاعاظم من ان الانحصار انما هو للحصولي الحادث بالذات
ولمطلق العلم بالعرض بمعنى ان بعض افراده منحصر ولا يصح تقسيمه الا بعد التخصيص وهذا هو مراد المخصص ثم لما كان
اتمام الجواب موقوفا على كون المطلق من حيث هو مقسما دونه من حيث الاطلاق وهي مقدمة نظرية احتاج
ان نورد الدليل عليه فنقول ان التقسيم عبارة عن ضم قيود مخصصة الى امر واحد قابل للشركة يحصل منه
اقسام متباينة ومن البين انه لا يمكن الا لو جعل المطلق من حيث هو مقسما دون المطلق من حيث الاطلاق

قال الاول مبهم قابل للشركة ومجرد عن القيود فيصح ان ينضم اليه قيود مخصصة دون الثاني فانه لما اعتبر فيه قيد العموم
لم يصح ان ينضم اليه قيود مخصصة للتنافي بين العموم والخصوص فان قيل ان عند انضمام القيود المخصصة الى الشيء المط
من حيث الاطلاق قد يقطع النظر عن قيد الاطلاق فلا يبقى حينئذ لو كان الشيء المط من حيث الاطلاق مقسما لقيود
ان الشيء المط من حيث الاطلاق على تقدير عزله عن قيد الاطلاق يصير مطلقا من حيث هو فيكون حينئذ مقسما لقيود
المطلق من حيث الاطلاق ولما استدل على عدم جواز كون المط من حيث هو مقسما انه لا يجوز ان يعتبر الاطلاق
من حيث الخصوصية ان الاعتبار ... فليس هذا الاعتبار ... في القسم فكيف يصح ان يكون مقسما فيه
ما من شيء الاوله وحده فان قلت في كلام المحشي اضطراب اذ يفهم من هنا ان مورد القسمة يكون مط
الشيء من حيث هو ومن حاشيته المتعلقة على شرح المواقف ان الشيء المط من حيث الاطلاق
يكون مورد القسمة فما الحق عنده قلت الحق عند المحشي ان الشيء المط من حيث الاطلاق يكون مورد
القسمة كما يظهر بالرجوع الى تلك الحاشية وانما ... لدفع رده لتخصيص مط الشيء من حيث هو مقسما
بناء على ان الشيء المط من حيث الاطلاق فرد نوعي لمط الشيء من حيث هو فكونه مقسما يستلزم
كون مط الشيء من حيث هو مقسما بالامرية بناء على القاعدة المذكورة من انه يصح اسناد حكم فرد
للشيء المط من حيث الاطلاق الى مط الشيء من حيث هو **قوله** لا من حيث الاطلاق والا لزم
ان يكون الحضوري والحصولي القديم ايضا متصفا بالانقسام الى البداهة والنظرية والانحصار
فيهما لان انقسام المط من حيث الاطلاق الى الاقسام انما يكون بانقسام جميع الافراد اليهما
قال الشارح على ان تخصيص اللفظ من غير ضرورة داعية اليه هذا جواب آخر بوجه التخصيص بيانه
لما نفى ان يتبعه فان الضرورة موجودة اذ المنقسم الى البداهة والنظرية لا يكون الا فرد واحد
من العلم اي الحصولي الحادث دون غيره من الحصولي القديم والحضوري ولو قيل في توجيه العلاوة
ان ذكره الخصص في بيان التخصيص من ان انقسام المط الى اقسامه لا يكون الا بانقسام جميع الافراد
اليهما لا يصلح وجها داعيا للتخصيص لانه انما يصح هذا لو صح جعل المط من حيث الاطلاق مقسما
انه لا يصلح للمقسمية الا المط من حيث هو الذي يصح فيه اسناد حكم فرد اليه دونه من حيث الاطلاق

فالانقسام الى البداهة والنظرية الذي هو حكم من احكام الحصولي الحادث الذي هو فرد لمط العلم
من حيث هو يسند اليه ايضا بناء على القاعدة المذكورة فلا حاجة الى التخصيص لانه تخصيص من غير
ضرورة داعية اليه لقيل ان حاصل العلاوة يرجع الى ما اجاب به الشارح بقوله لا حاجة اليه مع ان سوق
الكلام ناطق على ان العلاوة جواب آخر بوجه التخصيص **قال الشارح** مع ان تعميم النسب بقواعد
الفن لا يخفى ما فيه فان التعميم عبارة من تناول الحكم لكل فرد فرد وهو لا يمكن ههنا فان الانقسام
الى البداهة والنظرية لا يجري في كل فرد فرد من افراد العلم انما يجري في الحصولي الحادث فقط
ولما لم يمكن التعميم فكيف يمكن اخذ النسب بقواعد الفن **قوله** ولانه يخرج عنها اي عن العبارة
المشهورة التصديقات ... اعلم ان المحشي قد اورد اشكالين آخرين من عند نفسه للعدول
عن تعريف التصديق بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة الى ما زعمان النسبة ... اولهما
بقوله هذا حاصله ان المتبادر من ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ثبوت شيء لشيء او نفيه عنه وهو
نسبة حملية فلا تكون الا في القضايا الحملية فادراك هذه النسبة الذي هو عبارة عن التصديق
لا يكون الا تصديقا حمليا فلا يكون التعريف المشهور جامعا لخروج التصديقات الشرطيات عنه لانها
اما متصلة او منفصلة وكل منهما لا يخ اما ان يكون موجبا او سالبة ولا يتحقق في واحدة منها هذه
بل النسبة الاتصال هي عبارة عن وجود نسبة على تقدير وجود نسبة اخرى او سلبها الاولى تتحقق
في المتصلة الموجبة والثانية في المتصلة السالبة واما الانفصال اي منافاة نسبة لنسبة وهو يتحقق
في المنفصلة الموجبة وسلبه هو في المنفصلة السالبة فاندفع ما قد يتوهم من انه يجوز ان يكون المراد
من النسبة الواقعة في العبارة المشهورة اعم من ان تكون شرطية او حملية فلا يخرج التصديقات الشرطية
عنها لان النسبة وان كانت تعم الشرطية والحملية لكن المتبادر من العبارة المشهورة ثبوت شيء لشيء
او نفيه عنه وهي نسبة حملية لا محالة فيخرج التصديقات الشرطيات عنها البتة باعتبار التبادر
وثانيهما ... ولانه يتوهم ... انه على تقدير ان يكون التصديق عبارة عن ادراك ان
النسبة واقعة او ليست بواقعة يتوهم منه ان مفهوم ان النسبة واقعة او ليست بواقعة جزء من ...

القضية وهو معتبر فيها بالوجه الذي قال المحشي في الحاشية المنهية من انهم قائلون بان التصديق هو ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فيكون هذه العبارة متعلقة للادراك التصديقي وبتعلق به
التصديق ويدخل في القضية ولذا يقولون للقضية معلوما تصديقيا فيتوهم منه انها معتبرة في معناه
انتهى مع انه ليس كذلك اذ المعتبر فيه ليس الا النسبة البسيطة يصدق عليها هذه العبارة المفصلة كيف
ولو لم يكن كذلك بل يكون جزءا معتبرا فيه يلزم تحقق قضايا غير متناهية عند تحقق قضية واحدة كزيد
قائم فان هذه القضية على هذا التقدير مشتملة على مفهوم ان النسبة واقعة الذي هي قضية فيكون فيه
هذا المفهوم ايضا معتبرا بناء على فرض كون المفهوم المذكور جزءا لكل قضية ثم ننتقل الى هذا المفهوم المعتبر
في المفهوم المعتبر في زيد قائم وهكذا والامر مثل هذا في القضية السالبة وما لم يلزم اختلال التعريفات
المذكورة في الشرح والحاشية على تعريف التصديق باذعان النسبة كما لا يخفى على المتدرب بعدل في
تعريفه من العبارة المشهورة الى هذا التعريف **قوله** وربما يظن آه اعلم ان النسبة التامة الخبرية
في القضية اذا حصلت في الذهن لا تخلو اما ان يكون حصولها الا على وجه الحكاية عن نفس الامر بان تعتبر
انها مطابقة لها او غير مطابقة لها بل باعتبار انها متصورة بين الموضوع والمحمول وهذا هو التخييل
وقد يفسر بتصور الوقوع او اللاوقوع من غير تردد وتجويز والثاني اما ان يكون على وجه الحكاية فان حدث
في النفس حين حصول هذه النسبة حالة فيما يعبر عنها بالانكار فهو التكذيب والا فاما ان يجوز
العقل ان يكون تلك النسبة مطابقة لنفس الامر او غير مطابقة لها تجويزا مساويا فهو الشك
او تجويزا احدهما مرجوحا والآخر راجحا الاول الوهم والثاني الظن اذا عرفت هذا فاعلم انه لما اجاب
السيد ابو الفتح عن ايراد اورده الشارح على تعريف التصديق بادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة من دخول التخييل والشك والوهم في التصديق لان كل احد منها ادراك بوقوع النسبة او لا وقوعها
مع انه خارج عنه بقوله ان المتبادر من ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ادراكه على وجه الاذعان
كما يشعر عنوان ان النسبة واقعة او ليست بواقعة بخلاف قولهم ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها
انتهى يعني ان الدليل النقلي ورده الشارح لدخول التخييل والشك والوهم في التعريف المشهور للتصديق

بناء على ان كل واحد منها ادراك بوقوع النسبة او لا وقوعها غير مثبت لما ادعاه فان تحقق ادراك
وقوع النسبة او لا وقوعها لا يوجب تحقق ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة الذي هو معنى
التصديق حتى يلزم منه دخول التخييل وعديله فيه فان المتبادر من ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة الادراك على وجه الاذعان ولا يتبادر من ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها هذا الادراك
فكيف يستلزم ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها ح لادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فزعم
المحشي بان ظن السيد من ان المتبادر من قولهم ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة الادراك
على وجه الاذعان دون قولهم ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها مجرد ظن بلا حجة لانه ليس الفرق بين
القولين الا ان القول الاول مشتمل على حكم صريح والثاني على نسبة اضافية لكنه لا يوجب الفرق بينهما
بان يتبادر من الاول الاذعان دون الثاني ولا اعتبار بالعنوان كما لا يخفى عند من له طبع سليم
والقول بان منشأ الظن لعله اخذ الاذعان في ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة دون ادراك
وقوع النسبة او لا وقوعها لا يجدي نفعا لانه على هذا التقدير يكون اعتبار الاذعان في الاول
من جهة الاصطلاح ولا كلام فيه بل في التبادر بالنظر الى المفهوم وظاهر ان مفهوميهما متساويان في
التبادر هذا توضيح كلام المحشي على طبق ما في بعض الحواشي ولا يخفى ما فيه فانه على هذا يكون معنى قول
المحشي ولعل منشأ الظن آه ان السيد اخذ الاذعان في ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة من جهة الاصطلاح ولم يعتبره في ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها مع انه لم يعتبر السيد
الاذعان في الاول الا من جهة التبادر كما ينادي عليه العبارة المنقولة منه ويمكن ان يوضح
كلام المحشي وقد يظن آه بانه قد يجاب عن ايراد الشارح بدخول التخييل والشك والوهم في تعريف
التصديق بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة بناء على تحقق ادراك وقوع النسبة او لا
وقوعها في كل احد واحد منها بان تحقق ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها لا يستلزم تحقق ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة الذي هو تعريف للتصديق حتى يلزم دخولها فيه فما كان هذا
المنع بظاهره فاسدا لانه لا يصدق على التخييل والشك والوهم ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها

وجب ان الصدق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة اذ لا فرق بينهما في المآل وجه
المحشي بقوله ولعل منشاء النظر آه حاصله ان المجيب لما اعتبر الاذعان في ادراك ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة دون وقوع النسبة او لا وقوعها منع صدق ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة الذي هو تعريف التصديق على التخييل ونحوه لعدم الاذعان فيها دون وقوع النسبة او لا وقوعها
وبهذا القدر وان تم الجواب فلا حاجة الى قوله والا فلا فرق بينهما الا انه لما اورد وفقا لما وجه الجواب
الجواب من ان الفرق بين ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وبين وقوع النسبة او لا
وقوعها انما هو باعتبار التبادر فان المتبادر في الاول الادراك على وجه الاذعان دون الثاني
فلا يدخل التخييل ونحوه فيه ابان الفرق بين العبارتين المذكورتين باعتبار الاذعان في احدهما دون
الاخرى انما هو بحسب الاصطلاح دون التبادر فانهما سيان من جهة فان قلت ما الوجه في
اعتبار الاذعان في ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة دون وقوع النسبة او لا وقوعها
قلت انهم يعبرون بقولهم ان النسبة واقعة او ليست بواقعة عن النسبة الثابتة الخبرية التي يتعلق بها
الاذعان فادراكها لا يكون الا مع الاذعان فيكون قولهم ادراك ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة اصطلاحا على اعتبار الاذعان دون وقوع النسبة او لا وقوعها فانهم لا يعبرون
به عن النسبة الثابتة الخبرية بل عن النسبة مطلقا تامل ففيه فائدة جليلة يجب التنبيه عليها وهي ان الحاجة
لدفع ايراد الشارح انما هو على ما هي القدماء القائلين بتثليث اجزاء القضية فان التخييل ونحوه
لما كان عندهم متعلقا بالنسبة الثابتة الخبرية ورد عليهم انه يلزم من هذا ان يكون تصديقا لصدق
تعريف التصديق بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة عليه مع انه ليس بتصديق فيحتاج
الى الدفع دون المتاخرين القائلين بتربيع اجزاء القضية فان التخييل ونحوه عندهم انما يتعلق
بالنسبة التقييدية دون النسبة الثابتة الخبرية حتى يلزم منه صدق تعريف التصديق عليه فيحتاج
الى دفعه قوله والاذعان المراد به الجزم وتقسيمه الى اقسام لانه اما ان يطابق الواقع ام لا وان
يزول بتشكيك المشكك فيسمى تقليدا او لا يزول فيسمى يقينا او لا يطابق الواقع فيسمى جهلا مركبا

قوله من لواحق الصورة العلمية وليست من قبيل الادراك اعلم انهم اختلفوا في ان الشك
والاذعان وامثالهما من الادراكات او من لواحقها والنظر ان هذا النزاع لفظي فان من
قال ان العلم حالة مغايرة للعلوم ومبدء للانكشاف وربما يسمى بالحالة الادراكية ذهب الى ان
الاذعان ونحوه ادراك النسبة لانه عبارة عما به الانكشاف ولا ريب في حصوله في الاذعان و
نحوه فان الاذعان بالنسبة اي الجزم بها مبدء لانكشاف القوي لها بحيث لا يحتمل النقيض
والشك مبدء لانكشافها بحيث يحتمل الطرفين على التساوي والوهم مبدء لانكشاف احتمال
مرجوح والظن الراجح ومن قال انه عين العلوم عينية بالذات فسره بالصورة الحاصلة عند
العقل ذهب الى انها من لواحق الصورة العلمية لا من قبيل الادراك هذا هو الذي اختاره جدي
واستاذ استاذي كمال المحققين قدس سره حيث قال اعلم ان الاذعان كيفية اخرى غير الكيفية
الادراكية وليس عين الادراك بل عرض يعد الادراك كما توهم البعض وهو الحق لان الادراك
والعلم عبارة عن منشأ الانكشاف ولا انكشاف فيه كما يظهر بالرجوع الى الوجدان كيف
ولو كان الاذعان عين الادراك لزم ان يكون عين المذعن كالادراك يجب ان يكون عين
المدرك لما ان لا تغاير بينهما الا بحسب حصول القيام على ما عرفت فالمذعن اي متعلق الاذعان
اما النسبة كما هو المشهور او القضية الجملة وهو الحق عند تحقيقهم فيجب ان يكون متحدا مع الكيفية الاذعانية
التي هي الادراك بعينها وذلك باطل لان حصول القضية او النسبة في الذهن وقيامها بالذهن قبل عروض
الكيفية الاذعانية وعلى تقدير كونها ادراكا يجب ان يكون القضية او النسبة من حيث القيام في
الاذعان فلا يصح التفارق وكذلك حال الشك والوهم فانهما كالكيفية الاذعانية تفارقان القضية
والنسبة مع اعتبار قيامها واعتبار القيام يوجب الادراك لا يوجب تلك الكيفيات في غير الضرورة
فالاذعان ونحوه على زعمه ليس عين الكيفية الادراكية العلمية او غيرها كما ذكره وعلى الثاني فالصحيح
التقسيم على الاول محصل تقسيم الشرح ان الادراك ان كان ادراكا للنسبة فتصديق فيرد عليه
على تفسير التصديق بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فان قلت الاذعان ان كان ادراكا

لکنه خص لانه ادراک جازم قلنا الجزم نفسه هو الاذعان فيرجع التقسيم الى ان الادراک ان کان
ادراکا ساذجا وادراکا معه تصديق فالقسمان هما الادراکان المقيدان والجزم والاذعان
والتصديق عبارات معبرها واحد هو الکيفية الاخرى المقارنة للادراک کما مر والحاصل ان الاذعان
اما عبارة عن الادراک مع الجزم کما قلتم فيفسد تقسيم المص ويرجع الى التقسيم الرئيس او عبارة عن نفس
الادراک فيلزم ما يلزم على تفسير التصديق بادراک ان النسبة واقعة او ليست بواقعة انتهى قوله قدس
سره کيف ولو کان الاذعان عين الادراک لزم ان يکون عين المذعن کالادراک انه ما اعترض
عليه من انه لقائل ان يقول ان اتحاد العلم والمعلوم مختص بالعلم التصوري الحصولي فنجوز ان يکون
العلم التصديقي متغايرا المعلومه فغاية ما ثبت ان الادراک في جميع الادراکات واحدة فما الوجه
في ان يکون الادراک التصوري متحدا مع معلومه دون التصديقي ثم ما اعترض هذا المعترض
على قول المحقق قدس سره فالمذعن آه من ان هذا البيان انما يفيد ان التصديق ليس ادراکا
للنسبة او القضية ولا يفيد ان التصديق ليس من جنس الادراک فغاية ما قوله لا يفيد آه
مراد حاصل هذا البيان ان التصديق لو کان ادراکا کان له مدرک البتة فيتعلق به ويتعلق الاذعان
اما ان يکون النسبة او القضية المجملة او صورة الموضوع والمحمول حال کون النسبة رابطة بينهما
او المجموع المرکب من صورة الموضوع والمحمول الملحوظين بالملاحظة الاستقلالية والنسبة الرابطة
الغير المستقلة واما المحکى عنه وعلى کل تقدير فيکون متحدا مع التصديق الذي فرض کونه علما غير
مفارق بناء على اتحاد العلم والمعلوم مع انه يعلم اذ کثيرا ما يقع التفارق بينهما ولعل منشأ الاعتراض
الثاني فهم المعترض من قول المحقق قدس سره انحصار متعلقة التصديق في النسبة بقرينة الحکاية
حيث ردد بينهما مع ان ذکر المحقق لهما ليس للانحصار بل على سبيل الاتفاق وقد يستدل على المطلوب
من کون الشک ونحوه من لواحق الادراک بانه لو کان ادراکا وعلما لکان متحدا مع معلومه الذي
هي النسبة او غيرها بناء على اتحاد العلم مع المعلوم فيلزم منه ان يکون شيء واحد وهو متعلق التصديق
متحدا بالذات مع امور مختلفة الحقائق فانه مع الاذعان مثلا حين تحققه وتارة مع الشک عند

زوال الاذعان وحصوله عقيبه وکذا حال الوهم والظن ونحوهما ويمکن ان يستدل عليه بشهادة الوجدان فانا
نکون على علم متحد مع معلومه آخذين بها اذا شککنا في النسبة ثم اذعنا بها فلا يخلو اما ان يکون الشک
باقيا حالة الاذعان فيلزم ان يکون شيء واحد مشکوکا ومذعنا معا او زائلا فما سبيل لزواله وان
الالتفات الى النسبة والطرفين باقية الى هذا الآن کما کانت ومن البين ان الادراک يکون باقيا ما
دام الالتفات الى المدرک بالفتح باقيا فکيف يزول وکذا حال الظن ونحوه وفيه ايضا زمانا بينهما انه لما کان العلم
عبارة عن الصورة الحاصلة عند العقل يکون الشک ونحوه من لواحقه لانه من البين انه ليس من الصورة الحاصلة
بل يحصل بعدها ولا يذهب عليک ان مرادهم من الصورة المأخوذة في تفسير العلم الشيء الحاضر ولا شک في
حضورية الاذعان ونحوه عند العقل وان کان الحضور بواسطة حضور النسبة فيکون علما البتة لانه ما اعتبر
في تعريفه حضور الشيء بلا واسطة فتأمل **قوله** قدس سره وعلى الثاني لا يصح التقسيم الى تقسيم المص بان العلم
ان کان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور لانه دال على ان التصديق قسم من العلم مع انه غير الکيفية
الادراکية العلمية **قوله** سانح وهو معرب چاره **قوله** وتصور معه تصديق وهذا هو محل التأييد ووجه التأييد
انه لما وقع في هذا القول لفظ مع وهو يقتضي التغاير بين الشيئين يجب ان يکون التصديق مغايرا للتصور
الذي هو مرادف للعلم فلم يکن من قبيل الادراک لکن لما کان يحصل بعد التصور صار من لواحقه **قوله** و
تحقيق المقام آه المقصود من هذا الکلام دفع التدافع الواقع في عبارة التهذيب في تقسيم العلم حيث قسمه بعضهم بانه
اما تصور او تصور معه تصديق وبعضهم بانه اما تصور او تصديق فان الکلام الاول دال على ان التصديق
من لواحق الادراک والثاني على انه ادراک وتقرير الدفع ان التصديق يطلق على معنيين حقيقي ومجازي
الاول الکيفية الاذعانية والثاني التکيف بهذه الکيفية اي المصدق به من حيث هو مصدق به يعني المتعلق
بالتصديق وهي القضية مثلا فمن قسم العلم بالطريق الاول اراد بالتصديق معناه الاول فيکون من
لواحق الادراک ومن قسمه بالطريق الثاني وهذا هو المشهور اراد به المعنى الثاني فيکون من قبيل الادراک
فاندفع التدافع لان التقسيم الغير المشهور مبني على حمل التصديق على معناه المجازي والتقسيم المشهور مبني على
على المعنى الحقيقي قال حبي واستاذ استاذي کمال الملة والدين قدس سره لا يخفى عليک ان

وحمل المصدق بما هو مصدق ليس الا القضية وهى ليست من قبيل الادراك بل من المدركات
الا انه توسع نظرا الى الاتحاد حقيقة انتهى قوله قدس سره الا انه توسع نظرا الى الاتحاد حقيقة اى اتحاد
الادراك مع المدرك حقيقة فالحاصل انه لما اطلق الادراك على القضية صارت القضية مدركة فيصح
اطلاق الادراك عليها ايضا توسعا ومجازا بناء على اتحاد الادراك مع المدرك والا فى الحقيقة ليست
القضية الا مدركا لا ادراكا ويمكن دفع التدافع بوجه آخر يستنبط بما حررناه من ان النزاع فى كون التصديق
وغيره من العلوم من اوجه نزاع لفظى مع ان من قسم العلم الى التصور ساذج وتصور مع تصديق فسر العلم
بالصورة الحاصلة من الشئ عند العقل ح لاشك ان التصديق ح لا يكون من قبيل الادراك لانه ليس
عينها بل من لوازمها لانه يحصل بعد حصول صورة الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية ومن قسمه
الى التصور والتصديق فسره بالحالة الادراكية ولا ريب فى ان التصديق ح يكون من قبيل الادراك
لا من لواحقه **قال** الشارح وفى هذا اى فى هذا العدول وفى هذا التقسيم تنبيه كما قيل ان فى الشق
الثانى اشارة الى التحقيق الثانى كما ان الاشارة الى التحقيق الاول فى الشق الاول كذا قال الفاضل
اليزدى **قوله** ايضا اشارة الى ان التصديق المنطقى هو بعينه التصديق اللغوى اى بالمعنى الثانى
الذى سيبينه المحشى لان المراد من التصديق المنطقى هو اذعان النسبة التامة الخبرية ولا معنى لهذا
الاذعان الا التصديق بان المحمول ثابت للموضوع الذى هو تصديق لغوى بالمعنى الثانى **قوله**
على ما يظهر من كلام الشيخ فى الحكمة العلائية حيث قال فيها دانستن دوگونه بود يكى اندر رسيدن
وآن را بتازى تصور خوانند ودوم گرويدن وآن را بتازى تصديق خوانند **قوله** كالعلامة
الشيرازى فى درة التاج حيث قال فيها مراد از تصديق وتكذيب معنى لغوى ايشان است
قوله والمصنف فى شرح المقاصد حيث قال فيه التصديق المنطقى الذى قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه
اللغوى **قوله** وبيانه آه تفصيل المقام ان للتصديق فى اللغة معنيين احدهما هو وصف القضية
حيث يقال هذه القضية صادقة وهو عبارة عن مطابقة القضية للواقع وآخرهما ما هو وصف المتكلم
حيث يقال قائل هذه القضية صادق وهو عبارة عن الاخبار بقضية مطابقة للواقع فهذا التوصيف

توصيف الشئ بحال المتعلق وللتصديق فى اللغة ثلثة معان يؤخذ من معنى الصدق اولها ماخوذ من
الصدق بالمعنى الاول فيكون عبارة عن الاذعان بان معنى القضية صادق مطابق للواقع ويعبر
عنه فى الفارسية براست دانستن وصادق دانستن وقد يعبر عنه براست داشتن وصادق داشتن
والثانى احد ثانيهما ماخوذ من هذا المعنى فيكون عبارة عن الاذعان بمعنى القضية اى الاذعان
بان المحمول ثابت للموضوع فى الواقع ويعبر عنه فى الفارسية بگرويدن وباور كردن وهذا فى التصديق
الحملى الموجب فقس على هذا حال الحملى السالب والتصديق الشرطى والتصديق بهذا المعنى بعينه التصديق
المنطقى اذ المنطقيون انما يبحثون عنه فالفرق بين المعنيين ان الاذعان فى الاول يتعلق بالقضية
التى موضوعها هذه القضية ومحمولها صادقة وفى الثانى بنفس القضية واليه اشار المحشى بقوله ويحصل
قبل حصول المعنى الاول بحيث القبلية الواقعة فى قوله على القبلية بحسب التعلق فالحاصل ان حصول التصديق
بالمعنى الثانى قبل حصوله بالمعنى الاول باعتبار التعلق يعنى يكون حصول متعلق التصديق بالمعنى
الثانى مقدما على حصول متعلق التصديق بالمعنى الاول بناء على ان متعلق التصديق بالمعنى الثانى
نفس ثبوت المحمول للموضوع وهو جزء لكون القضية مطابقة للواقع الذى هو متعلق للتصديق
بالمعنى الاول وحصول الجزء يكون مقدما على حصول الكل وبما يفهم من كلام البعض ان الفرق بين المعنيين
للتصديق بوجهين اشار الى احدهما فى ضمن تفسيرهما من ان الفرق بينهما بحسب التعلق والثانى بقوله
ويحصل آه وحاصله انه لما كان حصول التصديق بالمعنى الثانى مقدما على حصوله بالمعنى الاول
كانا متغايرين قطعا ففيه انه على هذا لا يصح حكم المحشى بماخوذية المعنى الثانى للتصديق من المعنى الاول
فانه من البين انه لا بد ان يوجد الماخوذ منه اولا والماخوذ ثانيا وههنا ليس كذلك اذ قد يحصل المعنى
الثانى للتصديق بدون حصول المعنى الاول فانه قد يلاحظ معنى القضية اجمالا ويذعن به ثم يحكم على
القضية بانها مطابقة للواقع ويذعن بها قال حبى وسيدى واستاذى كمال المحققين قدس سره
جعل المعنى الاول مع كونه عبارة عن الاذعان بصدق القضية ماخوذا من الصدق بمعنى وصف
القضية لعله لا وجه له فان ضابطة اللغة على ما لا بد منها تجعل المعانى الثلث لغوية للقضية وتامل

ان جاءت باب التفعیل الانتساب الی الماخذ فیستفاد منه هذا المعنی عجیب فان الانتساب عبارة النسبة
الیه کما فی فسقته ای نسبته الی الفسق وهو غیر الاذعان بالفسق فان النسبة بالکلام الا بالاذعان
وما قال ان المعنی الثانی ماخوذ من الاول لعله اراد به التجرید والا فلا وجه له انتهی قوله قدس سره
وما قیل آه القائل المحشی المدقق حیث قال فی حاشیته علی شرح الرسالة القطبیة المسماة فی التصور
والتصدیق ولعل وجه ان التصدیق من باب التفعیل ومن خواصه النسبة الی الماخذ فمعنی صدقت
القول نسبته الی الصدق فکان معنی اللفظ فی الاول صادق دانستن و راست دانستن فی المعنی
الثانی لا یعتبر تلک النسبة ففیه تعبیر عنه بنقصان فاطلاقه علی الثانی من جهة انه ماخوذ عنه وهو نحو
من الاشتقاق کما بین فی موضعه فیکون التصدیق بالمعنی الثانی ماخوذا عنه بالمعنی الاول الصادق
ولما کان المعنی الاول ماخوذا من الصدق الذی هو وصف للقول کان المعنی الثانی ماخوذا عنه
ثانیا وبالواسطة انتهی **قوله** قدس سره فان النسبة بالکلام الا بالاذعان فیه ان النسبة المعتبرة
فی خاصة باب التفعیل لیست مخصوصة بالکلام بل اعم منه ومن فعل القلب لا شک ان الاذعان
فعل القلب فیصح النسبة ایضا فصح ان یراد من التصدیق النسبة الی الصدق بالاذعان
به قوله قدس سره وما قال ان المعنی الثانی ماخوذ من الاول لعله اراد به التجرید وهذا هو الذی صرح
المحشی فی الحاشیة المذکورة بقوله ففیه تعبیر عنه بنقصان من ثم ظهر وجه تقدیم المعنی الاول للتصدیق
علی معناه الثانی فی الذکر لان الالیق ان یذکر الماخوذ متاخرا عما اخذ منه ثم لما کان ماخوذا من الصدق
بالمعنی الثانی فیکون التصدیق عبارة عن الاذعان بان قائل هذه القضیة مخبر عن قضیة مطابقة
للواقع ویعبر عنه فی الفارسیة براست گو دانستن وحق گو دانستن وقد یعبر عنه براست گو دانستن
وحق گو دانستن والمآل واحد قال المحشی فی الحاشیة المنیة قد خفی الفرق بین هذه المعانی علی بعض
حتی ان المص فی شرح المقاصد لم یفرق بین المعنی الثانی والثالث وفرق بینهما وبین المعنی الاول
لا علی ما ینبغی حیث قال التصدیق المعتبر فی الایمان هو ما یعبر عنه فی الفارسیة بگرویدن و
باور کردن و راست گو دانستن اذا اضیف الی الحاکم و راست دانستن و حق دانستن الخ

الی الحکم انتهی **قوله** فیما لم یفرق بین المعنی الثانی والثالث لان الفرق بین المعانی الثلث بالتعلق
انما هو باعتبار الاضافة والتعلق کما عرفت من ان المعنی الاول مضاف الی صدق القضیة
والثانی الی نفس الحکم ای معنی القضیة والثالث الی الحاکم فلما جعل المص فی شرح المقاصد گرویدن
و باور کردن الذی یعبر به عن المعنی الثانی و راست گو دانستن الذی یعبر به عن المعنی الثالث
مضافین الی الحاکم جعل متعلقهما واحدا فلم یبق بینهما فرق الا ان یقال ان قول المص اذا اضیف
الی الحاکم متعلق بقوله و راست گو دانستن فقط فیکون بینهما فرق البتة لانه یکون حاصل قوله
التصدیق المعتبر فی الایمان آه انه یعتبر فیه تصدیقان تصدیق نفس الحکم الذی اخبر به الله تعالی
ورسوله صلی الله علیه وسلم ویعبر عنه فی الفارسیة بگرویدن و باور کردن وتصدیق المخبر بانه
ویعبر عنه فی الفارسیة براست گو دانستن **قوله** فیما وفرق بینهما ای بین المعنی الثانی والثالث
وبین المعنی الاول لا علی ما ینبغی لانه اضاف راست دانستن وحق دانستن الذی یعبر به عن المعنی الاول
الی الحکم مع انه لا یضاف الیه بل الی صدق القضیة الا ان یراد بالحکم فی قول المص صدق القضیة
فانه قد یطلق علیه ایضا **قوله** وبهذا التحقیق یعنی بقوله وهذا المعنی هو التصدیق المنطقی وتحصیل قبل
حصول المعنی الاول یسقط المنافاة آه وجه المنافاة بین القولین ظاهر فان القول الاول ای التصدیق
المنطقی هو التصدیق اللغوی یدل صراحة علی اتحاد التصدیق المنطقی بالتصدیق اللغوی وقول الثانی
التصدیق المنطقی هو التصدیق الاول والتصدیق اللغوی تصدیق ثان یدل علی تغایر التصدیق
المنطقی بالتصدیق اللغوی فان التصدیق بالمعنی الاول ای الاذعان بصدق القضیة لما کان مغایرا
للتصدیق بالمعنی الثانی ای الاذعان بمعنی القضیة یکون التصدیق المنطقی الذی حکموا بعینیته للتصدیق
الاول فی هذا القول مغایرا للتصدیق اللغوی الذی حکموا فی هذا القول بعینیته للتصدیق الثانی
لان التغایر بین الشیئین یستلزم تغایر عینهما والا لا یبقی العینیة ووجه سقوط المنافاة ان المراد
من التصدیق اللغوی والتصدیق الاول اللذین حکموا بعینیتهما مع التصدیق المنطقی امر
وهو التصدیق بان المحمول ثابت للموضوع لکن لما کان له جهتان جهة الحصول فی الذهن من حیث المتعلق

وهو بهذه الجهة يكون سعدياً على الاذعان بصدق القضية فاطلقوا عليه الاول نظراً الى انه اول بحسب
المرتبة وجهة الماخوذية من هذا المعنى الماخوذ يكون متاخراً من الماخوذ منه فذكروه في العبارة
والنظم بعده فاطلقوا عليه الثاني نظراً الى اللفظ والعبارة لا ما يتبادر من سوق الكلام من ان المراد
بالاول هو المذكور في العبارة اولا وهو الاذعان بصدق القضية حتى يلزم منه المنافاة **قوله**
وبهذا اي بما ثبت ان التصديق اذعان **قوله** ليس على ما ينبغي كيف والتكذيب ليس باذعان
لانه يعبر عنه في الفارسية بقبول ناكردن وباور نداشتن مع ان فيه الاذعان الا ترى ان التكذيب
اذا تعلق بالقضية الموجبة يقع لها المكذب به التصديق اذا تعلق يقع لها المصدق به المكذب به
ليس عين المصدق به كذا قال المحشي في شرحه للرسالة القطبية المعمولة في التصور والتصديق ثم
قال فيه اما الشك فليس في طرفيه تصديق اصلا واما الانكار فنفي طرفه المخالف بعد توجه النفس اليه لان
الانكار الذي يستلزم الاقرار بطرفه بعد التوجه اليه وهو ليس عين التصديق بالقضية السالبة لان الانكار
والتكذيب في القضية الموجبة هو ان معنى القضية الموجبة غير مطابق للواقع والتصديق في القضية
السالبة هو ان يحصل في الذهن ان معنى القضية السالبة مطابق للواقع فالانكار ليس عين الاذعان
وان كان مستلزماً له انتهى ومن هذا القول للمحشي ظهر وجه قوله ليس على ما ينبغي ومن لا يصح هو ان الحكم
بالعينية على سبيل المسامحة والمبالغة صحيح باعتبار الاستلزام فان تكذيب كل من الطرفين يستلزم
تصديق الآخر وكذا التصديق يستلزم تكذيب الآخر **قوله** قد صرح الشيخ وغيره بان الانكار
انما هو من قبيل التصور دون التصديق تاييد لكون التكذيب ليس باذعان وانما قال من قبيل
التصور دون التصديق لان التصور يكون منشأ للانكشاف والانكار لما لم يكن منشأ له كيف
يكون تصوراً حقيقة فمراده من قبيله يعني انه من توابعه ولواحقه ويحصل بعده لانه عبارة عن حدوث
حالة في النفس بعد تصور الموضوع والمحمول وينبغي ان يعلم انه كما ان للتصور معنيين للتصديق
ثلاثة معان كذلك للتكذيب المقابل للتصور معنيان وللتكذيب المقابل للتصديق ثلاثة معان
فعليك بالتامل الصادق **قوله** متعلق بتغاير للتصور لا الا باعتبار التعلق هكذا وقع في بعض النسخ

اعلم انه لما يفهم من كلام السيد ابي الفتح ان قول الشارح كما يشهد به الوجدان متعلق بقوله لا باعتبار
التعلق حيث حمل في تعليقاته على حاشيته المتعلقة على هذا الشرح التغاير الذاتي بين التصور
والتصديق الذي وقع في كلام الشارح مقابلا للتغاير بحسب التعلق وحمل ان المراد منه ما هو مقابل للتغاير
بحسب التعلق كما يشهد به الوجدان يعني ان ليس التغاير بين التصور والتصديق تغايراً بحسب
التعلق وان تحققت المغايرة بينهما بحسب الاعتبار فدفع الاشكال الذي يجيء بيانه من انه اذا تعلق
التصور بالتصديق يكون التصور علما والتصديق معلوما فيلزم اتحادهما اذ العلم والمعلوم يكونان
متحدين بالذات مع انهم قائلون بالتغاير الذاتي بين التصور والتصديق كان العلم والمعلوم
وان يكونا متحدين بالذات لكنهما متغايران بالاعتبار فان في مرتبة العلم يلاحظ العوارض
الذهنية دون المعلوم ولا شك في تحقق هذا التغاير بين التصور الذي هو علم على تقدير تعلقه
بالتصديق وبين التصديق الذي هو معلوم ومرادهم من التغاير الذاتي بين التصور والتصديق
ليس الا هذا التغاير الاعتباري ودفع المحشي بقوله هذا انما يصلح ان قول المص العلم ان كان اذعانا للنسبة
فتصديق لما يدل صراحة على ان التصور مغاير للتصديق مغايرة نوعية لانه جعل التصديق نفس
الاذعان وهو مغاير بالنوع للتصور قطعا لا بد ان يراد بالمغايرة الذاتية التي وقعت في كلام الشارح
المغايرة النوعية لا مقابل التغاير الذي يكون بحسب التعلق ليكون كلام الشارح منطبقاً على ما يدل عليه
قول المص فيجب القول ح بان قول الشارح كما يشهد به الوجدان السليم متعلق بتغاير التصور لا بقوله
لا باعتبار التعلق كما فهمه السيد والا لم يفهم المغايرة النوعية التي هو المقصود وطريق دفع الاشكال
ليس منحصراً في الارادة من المغايرة بين التصور والتصديق المغايرة التي هي المقابلة للمغايرة
بحسب التعلق لانه يندفع بوجه آخر وهو الذي سنوضحه ان شاء الله تعالى واكثر النسخ وقع بدون
لفظ لا الثانية في قوله لا باعتبار المتعلق فعلى هذا يكون مقصود المحشي من قوله وقع في بعض النسخ
ان قوله كما يشهد به الوجدان السليم متعلق بقوله باعتبار المتعلق بانه ليس متعلقا به بل بقوله تغاير
للتصور والا يكون الحاصل ان اختلاف التصور والتصديق باعتبار التعلق كما يشهد به الوجدان السليم

مع ان الامر ليس كذلك ثم اشار الى رد القول المذكور على السيد ابي الفتح بقوله المراد بالمغايرة آه
وبالجملة يكون غرض المحشي على النسخة الاولى من قوله متعلق الى قوله فلم الرد على قول السيد ابي الفتح
وعلى النسخة الثانية من قوله متعلق بتغاير للتصور لا باعتبار التعلق الرد على التوهم المذكور ومن قوله
والمراد آه الرد على قول السيد **قوله** ولذلك ان تقول آه استدلال على ان التغاير بين التصور
والتصديق تغاير نوعي وابطال لما زعم البعض من انهما متحدان بالذات ومتغايران باعتبار التعلق
حاصله انا نعلم قطعا ان للتصديق متعلقا خاصا لا يتعلق التصديق الا به سواء كان نسبة تامة خبرية
وقضية بجملتها او الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة او المحكي عنه على اختلاف الآراء والتصديق
لازم خاص هو ان متعلقه ليس كذلك فان متعلقه اما ان يكون اعم من متعلق التصديق كما هو عند القدماء
القائلين بتثليث اجزاء القضية بناء على انه يتعلق بكل شيء حتى بنفسه وبنقيضه ايضا او مباينا له كما
هو عند المتاخرين القائلين بتربيع اجزاء القضية فان التصور عندهم لا يتعلق بما يتعلق به التصديق
بل بما عداه واحدا كان او متعددا بدون نسبة او معها تقييدية او انشائية ولما كان كذلك لا بد
ان يكون التصور والتصديق نوعين متباينين مختلفين بالذات لان اختلاف اللوازم يستلزم
اختلاف الملزومات اذ لا يلزم الانفكاك بين اللوازم والملزومات فالقول باتحادهما بحسب الذات
ينافي القول بتغايرهما بحسب التعلق الذي هو لازم لهما اذ اتحاد الملزومات ينافي اختلاف اللوازم
فلو لم يكن بين التصور والتصديق تغاير نوعي واختلاف بحسب الذات بل اتحاد بحسب الذات
وتغاير بحسب التعلق يلزم القول بالمتنافيين لان اتحاد الملزوم يستلزم اتحاد اللازم واختلاف
اللازم يستلزم اختلاف الملزوم انتهى توضيح كلام المحشي ثم اعلم انما عدلنا عما قيل في وجه استلزام اختلاف
اللوازم اختلاف الملزومات من امتناع استناد الامور المختلفة الى مؤثر واحد ولان اللوازم من
آثار الملزومات المقتضية لها اما بماهيتها من حيث هي هي كما هو مختار الشيخ الرئيس او مع اعتبار
الوجود المطلق كما في لوازم الماهية عند المتاخرين وتبعهم المحشي والشارح خصوصا كما في اللوازم
العينية والذهنية انتهى الى قولنا ولا يلزم الانفكاك بين الملزومات واللوازم بوجوه منها

ان مرادهم من اختلاف اللوازم الذي يستلزم اختلاف الملزومات ان ما هو لازم لشيء لا يكون لازما
للآخر لا ما فهمه ذلك القائل من كون اللوازم متعددة في انفسها والا يلزم ان لا يتعدد اللوازم للملزوم
الواحد ايضا جميع ما ذكره من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ومنها ان قول القائل مبني على كون اللوازم
معلولة للملزومات مع ان الحق خلافه وهو ان اللوازم مجعولة بجعل الفارق لكن بجعل الملزوم لا بجعل
مستانف وبهذا يندفع ما قال ذلك القائل ثانيا من ان دلالة وحدة اللوازم واختلافها على وحدة الملزومات
واختلافها دلالة الدليل الاني ودلالة وحدة الملزومات واختلافها على وحدة اللوازم واختلافها
دلالة الدليل اللمي لامتناع تعدد العلل المستقلة على معلول واحد انتهى لان الملزومات ليست علة
للوازمها حتى يصح قول القائل ان دلالة الملزومات على اللوازم دلالة لمية وبالعكس انية ومنها
ان قول القائل من امتناع استناد الامور المختلفة الى مؤثر واحد انما يصح اذا لم يعتبر مع المؤثر
الواحد جهات لا مكان لو اعتبر معه جهات مختلفة متعددة فلا امتناع في صدور الامور المختلفة منه
فتامل ثم بعد لا يخفى على المتدرب من الاختلال في الاستدلال وهو ان استلزام اختلاف اللوازم
لاختلاف الملزومات بالذات انما هو على تقدير ان يكون اللوازم لوازم نفس الماهية دون ما اذا
كانت لوازم الصنف الذي هو عبارة عن ماهية كلية يعتبر معها صفة عرضية الا ترى ان السواد لازم
للزنجي والبياض للرومي مع ان الزنجي والرومي ليسا مختلفين حقيقة وماهية ثم لقائل ان يقول
انا لا نسلم ان متعلق التصور والتصديق لازم لماهيتهما حتى يوجب اختلافه اختلافهما بالنوعية لم لا يجوز ان يكون
لازما صنفيا فكيف يوجب اختلاف ماهيته حقيقة والقول بان التصور والتصديق ليسا صنفين
من الادراك لان الصنف ماهية اعتبارية وهما من الموجودات الخارجية فكيف يكونان صنفين
لان الاعتبارية ينافي الموجودية الخارجية قول لا يعبأ به لان موجودية التصور والتصديق بالوجود
الخارجي انما هي بالمعنى الاعم الذي اخترعه المحشي دون المعنى الاخص والاعتبارية انما تنافي الخارجية
بهذا المعنى دون الاول فلا منافاة في ان يكونا موجودين خارجيين بالمعنى الاول مع كونهما
صنفين ودعوى البداهة بانا نلتفت الى حقيقة التصور والتصديق ولو بوجه نحكم على ذي الوجه

اعني التصور والتصديق حكما بينهما بانهما متباينان تباينا ذاتيا اي نوعيا كما نحكم على حقيقة السواد والبياض
بانهما متباينان ان لم يحصل كنههما في الذهن فان الاتصاف بهما بالوجه يكفي للحكم بالتباين النوعي لا العلم
بالكنه **قوله** وهذا الاشكال مشهور آه هذه الشبهة اوردها المتاخرون القائلون بان الفرق بين التصور والتصديق
بحسب المتعلق دون الذات على القدماء القائلين بالتغاير النوعي بينهما بالدليل الذي اورده المحشي بقوله لكن
ان تقول آه وحاصلها انكم لما اعترفتم في الدليل بان التصور يتعلق بكل شيء فيجوز ان يتعلق بما تعلق به التصديق
اي المصدق به فاذا تعلق التصور والتصديق به يكون كل منهما متحدا مع الآخر بناء على ان المصدق به يكون
معلوما بهذين العلمين والعلم يكون متحدا مع المعلوم بالذات فيكون التصور متحدا مع التصديق لان التصديق متحد مع المصدق
به وهو متحد بالتصور ومتحد المتحد بشيء يكون متحدا به فكيف تقولون بالمغايرة النوعية بين التصور والتصديق وهل هذا
الا اجتماع المتنافيين وقد يقرر الاشكال بالنظر الى نفس التصديق بانا نقول بتعلق التصور بالتصديق بناء على ان التصور
يتعلق بكل شيء فيتعلق بالتصديق ايضا فالتصديق ح يكون معلوما بالتصور علما فيكون التصور متحدا مع التصديق بالذات
لان العلم يكون متحدا مع المعلوم بالذات مع انهما متغايران عندكم ذاتا وحقيقة لا يقال ان التصديق من
صفات النفس فكيف يتعلق به التصور الذي هو علم حصولي لان العلم المتعلق بالنفس وصفاتها حضوري
لانا نقول ان المراد بنفس التصديق حقيقته لا التصديق العارض العالم بالنفس ليس من صفات
النفس الا الثاني دون الاول فيكون علم الاول ح علما حصوليا والثاني حضوريا **قوله** والجواب
آه توضيحه ان العلم يطلق على معنيين الحالة الادراكية التي هي علم حقيقة كما مر والصدق عليه
الصورة العلمية وبهذا المعنى الاخير حكموا باتحاده مع المعلوم دون الاول والتصور والتصديق ليسا
قسمين للعلم الا بالمعنى الاول دون الثاني فيكون التصور عبارة عن الحالة الادراكية المخصوصة
لا من الصورة العلمية المخصوصة وكذا التصديق والحالتان متباينتان بالذات فلا يلزم من تعلق
التصور بما يتعلق به التصديق ان يكونا متحدين بالذات بالتقرير الذي ذكره المعترض لان التصور
الذي هو قسيم للتصديق ومغاير له بالنوع قسم للعلم بالمعنى الاول وهو لا يتحد مع معلومه وكذا التصديق
فلا يلزم من اتحاد العلم بالمعلوم اتحاد التصور والتصديق نوعا من حيث ان متحد المتحد بشيء يكون متحدا

به بل غاية ما لزم منه تعلق الحالتين بثالث وهو المصدق به فاندفع الاشكال المشهور وكذا الاشكال
الذي قررناه لانه لا يلزم من تعلق التصور بنفس التصديق اتحادهما نوعا بناء على اتحاد العلم والمعلوم
فان التصور الذي هو نوع مغاير للتصديق عبارة عن الحالة الادراكية المخصوصة وهي لا تتحد
مع معلومها اي التصديق حتى يلزم منه اتحاد التصور بمعلومه الذي هو التصديق بل غاية ما لزم ههنا
تعلق احدى الحالتين بالاخرى ولا شناعة فيه ويمكن الجواب عن الاشكالين بحيث يجري على
كل تقدير سواء جعل التصور والتصديق قسمين للحالة الادراكية او الصورة العلمية اما عن الاشكال
الاول فلانا لا نسلم اتحاد التصديق بالمصدق به بناء على اتحاد العلم بالمعلوم لم لا يجوز ان يكون حكمهم
باتحاد العلم بالمعلوم انما هو في العلم التصوري دون التصديقي فلا يتحد التصديق بالمصدق به مع انه
ما فيه وآخرها ان التصديق ليس بادراك شيء يكون مصدقه معلوما به لا يلزم منه ومن المقدمات الاخر ان
يكون التصور متحدا معه فتامل وثانيا بان التصور المتعلق بما يتعلق به التصديق تصور خاص والتصديق خاص
فغاية ما يلزم من الدليل اتحاد الفرد الخاص من التصور بالفرد الخاص من التصديق لا اتحاد مطلقيهما الذين
حكم بالتغاير النوعي بينهما لجواز كونهما عرضيين لهما كما يرد عليه بالافادة الى استاذ العلماء حامي العلوم العقلية
والنقلية مولانا محمد علي طاب الله ثراه هو ان التصور والتصديق عندهم نوعان لما تحتهما من
الافراد فاتحاد افرادهما الخاصة يوجب اتحاد المطلقين البتة ولئن تنزلنا عنه نقول ان اتحاد الفردين لو كان
وان لم يستلزم اتحاد المطلقين لكنه ينافي التباين النوعي الذي كلامنا فيه لصدقهما على ذات واحدة
ويمكن الجواب عن الايراد الاول بانه انما يتم لو كان فردية التصور الخاص والتصديق لمطلق التصور والتصديق
بمعنى التشخص يعني انهما متشخصان لمطلقهما الا بالمعنى الحقيقي اذ منشأ ايجاب اتحاد الافراد اتحاد مطلقهما
انما هو من جهة انه لا فرق بين المطلق والفرد الا في اللحاظ وهو لا يتحقق الا في الفرد بمعنى الشخص الا الفرد
بالمعنى الحقيقي واذا كان كذلك فلقائل ان يقول انا لا نسلم فردية التصور والتصديق الخاص بمعنى
الشخص فلم لا يجوز ان يكون فرديتهما بمعناها الحقيقي واما عن الاشكال الثاني فبان تعلق التصور
بكل شيء لا يستلزم تعلقه بنفس التصديق حتى يلزم منه اتحادهما بالماهية لم لا يجوز ان يكون تعلقه بمتعلقها

وانما يتعلق بوجهه ورسمه الا ترى ان حقيقة الواجب عز شانه يمتنع تصورها بالكنه وانما يجوز بالوجه
ولا يذهب عليك ان التصديق من المفهومات الاصطلاحية فلا يكون كنههما وحقيقتهما الا ما اصطلح
عليه المصطلحون من كونه عبارة عن الحالة الادراكية المنضم معها او الصورة العلمية الكذائية وكل واحد منهما
مما يمكن تعلق التصور به فمنع التعلق تحكم بحت على انا لم نجعل مناط الاستحالة تعلق التصور بالتصديق با
لتوجه عليه فكم من اشياء يجوز ان يكون هذا التعلق ممتنعا بل التعلق على وجه الشرطية فلا يضرنا المنع واجاب
الفاضل مرزا جان عن الاشكال [?] بما حاصله ان العلم عبارة عن المعروض والعوارض الذهنية والمعلوم
هو المعروض فقط فيكون كل من التصور والتصديق ح عبارة عن المجموع المذكور فلا يكون متحدا
مع المعلوم لان الكل يكون مغايرا للجزء مغايرة ذاتية واذا لم يتحد فلم يلزم منه المحال المذكور من اتحاد التصور
والتصديق وما يقولونه من ان العلم يكون متحدا مع المعلوم معناه انهما يكونان متحدين بالماهية [?]
مع قطع النظر عن العوارض الذهنية التي هي جزء للحقيقة العلمية ومن البين ان هذا الاتحاد لا ينافي التغاير
الذاتي وانت خبير بما فيه فان هذا الجواب انما يتم لو ثبت ان الحقيقة العلمية مركبة من المعروض والعوارض
مع انه باطل كما حققه المحشي فيما سبق فتذكره **قوله** ثم القول بتربيع اجزاء القضية آه اشارة الى استدلال
المتاخرين على ان اجزاء القضية اربع بيانه على وجه البسط ان القدماء يقولون ان القضية مركبة من ثلثة
اجزاء طرفاها والنسبة التامة الخبرية التي يعبر عنها بالفارسية بهست ونيست والتصديق والشك
ونحوه يتعلق بهذه النسبة فمعنى زيد قائم عندهم في الفارسية زيد ايستاده هست والمتاخرون لما راوا انه
لا فرق بين التصور والتصديق الا بحسب التعلق بمعنى ان لكل واحد منهما متعلقا خاصا لا يتعلق به الآخر
قالوا ان القضية مركبة من اربعة اجزاء هي الثلث المذكورة والنسبة التقييدية التي يعبر عنها
في الفارسية بآن فمعنى زيد قائم عندهم في الفارسية زيد ايستاده است ويتعلق بالنسبة الاولى
الشك ونحوه من التصور وبالثانية التصديق وانما سمي النسبة الاولى بالتقييدية اذ بها يصير الموضوع
والمقدم قيدا للمحمول والتالي وسمي بالنسبة الحكمية لتعلق الحكم ووروده عليها فتصير هذه النسبة منسوبة اليه
وتلقبه بالنسبة بين بين لتوسطها بين الموضوع والمحمول وبين المقدم والتالي وسمي الثانية بالنسبة

التامة الخبرية والحكم وتسميتها بما ذكر لا يلتقم [?] لما كانت النسبة التقييدية موردا للحكم الذي يتعلق به
التصديق كانت متاخرة عنه موردا للتصديق ايضا لان متعلق المتعلق متعلق فيكون بينهما علاقة ثم كل من التصور
والتصديق مع انهم قائلون بالمغايرة بينهما بحسب المتعلق لانا نقول ان مرادهم من مغايرة التصور والتصديق
بحسب التعلق تغايرهما بحسب ما يتعلقان به بالذات لا شك في تحققه فان ما هو متعلق للتصديق بالذات
اي النسبة التامة الخبرية مغاير بالذات لما يتعلق به الشك ونحوه بالذات اعني النسبة التقييدية فلا يضره
تعلق التصديق بالنسبة التقييدية ح لانه بالعرض وبواسطة تعلق النسبة التامة بها **قوله**
والوجدان السليم يحكم ببطلانه ايضا اي تربيع اجزاء القضية كما يحكم ببطلان مبناه من تغاير المتعلق
لكل واحد من التصور والتصديق بالدليل الذي اورده المحشي بقوله وذلك ان نقول آه فانه اذا قلنا
زيد قائم لا نفهم منه الا نسبة واحدة وهي النسبة التامة الخبرية دون نسبة اخرى فلا حاجة اذن
في عقده الى اعتبار النسبة التقييدية فلا يتعلق الشك ونحوه الا بما يتعلق به التصديق اي النسبة
التامة الخبرية فالمدرك احد والتفاوت في الادراك بانه اذعاني او ترددي نعم قوله ايضا اشارة
الى وجه آخر لبطلان تربيع اجزاء القضية وهو انه لما بطل مبناه بطل هو ايضا لان بطلان مبناه يستلزم
بطلان ما يبتني عليه واعلم ان المحشي قد اثبت عدم جزئية النسبة التقييدية للقضية بوجوه صرح احدها
بقوله والوجدان السليم يحكم ببطلانه الا ترى آه واشار الى ثانيها بقوله ايضا واستدل عليه ثالثا في بحث
التصديقات بانه يكون في الشك حكاية عن امر واقعي وهو يحصل بالنسبة التامة الخبرية لا دخل فيه
لنسبة اخرى كيف ولو كانت هي نسبة اخرى تكون مورد الحكم للوقوع واللاوقوع على ما زعموا
لكانت مستقلة بالمفهومية وهو غير معقول قيل [?] ان الوقوع ومقابله نسبة تامة لا تعلق الا
بالطرفين فموردهما ان يلاحظ وينسب بحيث يكون احدهما منتسبا الى الآخر وهو غير معقول فوجب
ان يكون ذلك المورد مستقلا ليجعل ذلك محكوما عليه بخصوصيته لما ويعتبر نسبة اخرى بينهما كما
يدل عليه عبارتهم المشهورة اعني ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والمحكوم عليه يجب ان يكون مستقلا
وبما استدل المحشي على عدم جزئية النسبة التقييدية للقضية في شرحه للرسالة المعمولة في التصور والتصديق

من انه ان كانت النسبة التقييدية جزءا للقضية يلزم جزئيتها لها مرتين مرة على الانفراد ومرة في ضمن
النسبة التامة الخبرية التي يعبر عنها عند التفصيل بان النسبة واقعة اوليست بواقعة اذ لا فرق بين
الاجمال والتفصيل الا في الملاحظة فدفعه في النهية المتعلقة على هذا الشرح بان النسبة التامة الخبرية امر مجمل [illegible]
المعبر عنه بهذه العبارة التفصيلية لانها دالة عليه وحاصله ليس معنى الاجمال والتفصيل ههنا ما يقع في الحد
والمحدود حتى يلزم ان يكون النسبة التقييدية جزءا للنسبة التامة الخبرية في مرتبة الحد فنشأ منه الخلل على
التقدير اعتبار جزئيتها للقضية من لزوم كونها جزءا لها مرتين بل الاجمال ههنا بمعنى البساطة والتفصيل بمعنى
التعبير بالعبارة المفصلة وجزء القضية ليس الا تلك الحالة البسيطة لا تلك العبارة المفصلة وقد استدل
جدي واستاذي كمال المحققين على عدم جزئية النسبة التقييدية للقضية بانه لا بد ان يكون شيء جزءا
للآخر ان لا يتم وتحصيل حقيقة ذلك الآخر بدون ذلك الشيء ولا شك في ان حقيقة الحكاية عن الواقع في الجمل
الخبرية تحصل وتتم بلا اعتبار النسبة التقييدية فجعلها جزءا تعسف كيف فان مناط الصدق والكذب
في الانتسابات في جانب المحكي عنه نفس حلول المحمول في الموضوع وفي جانب الحكاية محض الوقوع الحاكي
عن الحلول الواقعي فالاجزاء الثلث في المحكي عنه وكذا الثلث في الحكاية يكفي لتطابق احدهما بالآخر
ولا حاجة الى الزائد ولو كان بالعرض فلا يصح الحكم بكونها جزءا فانه ليس مما لا بد لصدق القضية وكذبها
كما عرفت مفصلا انتهى ولك ان تستدل على المطلوب بوجه آخر وهو ان النسبة التقييدية التي قلتم انها
يتعلق بها الشك الذي لا يتقوم حقيقته الا بالحكاية عما في نفس الامر غير حاكية عنه فلو كانت جزءا للقضية
يلزم ان يكون القضية المشكوكة غير حاكية وهذا خلاف ما هو المتقرر عندهم وبهذا اندفع ما قيل من ان
الشك يتعلق بالنسبة التقييدية من حيث انها واقعة اوليست بواقعة والتصديق يتعلق بنفس
الوقوع او اللاوقوع لان النسبة التقييدية على كل تقدير سواء جعلت الحيثية المعتبرة معها حيثية تعليلية
فيكون النسبة التقييدية حينئذ فقط متعلقة بالشك وتقييدية فيكون جزء متعلقه اذ متعلقه يكون
مجموع النسبة التقييدية والحيثية المذكورة لا تصلح لان تجعل متعلقة للشك الذي يكون حكاية الا على
وجه الاستقلال لا على وجه الجزئية لانها لا تكون حاكية قوله وبعض [illegible] مما كان قول الشارح انه

المحشي

العقلاء الاذكياء وتربيع اجزاء القضية من جهة تحقق النسبتين المذكورتين فاسد اشد الفساد وكما عرفت اراد
ان يصلحه بحيث يخرج عن الفساد الى الصحة لان حمل كلام العقلاء على ما هو بين الفساد ليس من دأب المحصلين فوجه ان تقسيم
القائلين بتربيع اجزاء القضية ليس باثبات النسبتين المتغايرتين بالذات فيهما بل مرادهم ان ههنا نسبة واحدة [illegible] لكن لها
اعتباران اعتبار انها نسبة بين طرفي القضية ورابطة لما بين طرفان واعتبار انها حكاية عن امر واقعي [illegible]
بالاعتبار الاول الذي هو نسبة حاكية تكون متعلقة للشك وبالاعتبار الثاني الذي هو نسبة خبرية
متعلقة للتصديق وانما قال لعل لان هذا التأويل مخالف لما عليهم من انه يكون في الشك [illegible]
حكاية عن امر واقعي كما في التصديق غاية الامر انه يكون في التصديق جزم للنسبة سواء كانت ايجابية
او سلبية دون الشك قوله وما في شرح المطالع من ان اجزاء القضية عند التفصيل اربعة لا يقبل
عما اسلفناه لك من ان معنى التفصيل ههنا ما يعبر عنه بالعبارة التفصيلية كما لا يخفى قوله اشارة
الى ذلك اي الى القول السابق من ان ههنا نسبة واحدة لكن لها اعتباران باعتبار تصير متعلقة
للشك ونحوه وباعتبار آخر للتصديق ولا يخفى ان هذا توجيه بما لا يرضى به قائله فانه بعينه
كلامه في شرح المطالع ان بين النسبتين تغايرا بالذات ان شئت فارجع اليه قوله ويحتمل [illegible]
وغيره يحتمل توجيهين آخرين من عدم اعتبار الاذعان وعدمه وعدم اعتبار عدم الاذعان [illegible]
ما [illegible] بقابلية الاذعان التي يدل عليها اللفظ فقط في الصورة [illegible]
الاول منهما مسقط والثاني يوجد مع الاذعان ومن البين ان كليهما ليسا قابلين للاذعان [illegible]
والاول اعم من الثاني بحسب المفهوم على جميع التقادير بخلاف العموم بحسب التحقق فانه على بعض التقادير
بيانه انه ان جعل الوجه الاول عبارة عما لم يعتبر فيه الاذعان بان كان نفسه او جزءه كان عاما
بحسب المفهوم والتحقق كليهما من المعنى الثاني حين جعله عبارة عما اعتبر فيه ان لا يكون الحكم مقارنا
له اصلا لا على وجه العروض ولا على وجه العينية او الجزئية كما لا يخفى على المتأمل الصائب ان [illegible]
الوجه الاول عبارة عما لم يعتبر فيه صدق الحكم والثاني عبارة عما يكون الحكم مسلوبا عنه بمعنى ان
لا يكون نفسه او جزءه كان الاول اعم من الثاني بحسب المفهوم فقط دون التحقق لان العلم التصديقي

اي العلم المتكيف بالكيفية الاذعانية لا بخ عن اعتبار الاذعان في وقت من الاوقات حتى يكون
فيه عدم اعتبار الاذعان واعتبار عدم الاذعان وغير العلم التصديقي يمكن فيه كل منهما فلم يتحقق
مادة الافتراق ثم اعلم ان حمل الوصف الثاني على الشق الثاني اي ان يكون الحكم فيه مسلوبا عنه ينبغي ان
لا يكون نفسه وجزءه اولى من حمله على الشق الاول وهو الذي يعتبر فيه ان لا يكون الحكم فيه مقارنا
اصلا لخروج تصور الموضوع والمحمول عنه لان كلا منهما مقارن للحكم مع انه لم يوجد من كلامهم
اخراجهما من التصور باي معنى اخذ قال الشارح واما ان لا يقبل تلك النسبة تعلق الاذعان
بالذات كالنسبة التقييدية فانها وان تقبل تعلق الاذعان بها لكن لا بالذات بل بواسطة الحكم
الذي يتعلق بها فان التصديق يتعلق بها اولا وبواسطته بالنسبة التقييدية بناء على ان متعلق متعلق
متعلق قال المص ويقتسمان بالضرورة اعلم ان ههنا دعوين احدهما انه ليس جميع التصورات بديهيا
ولا نظريا وثانيهما انه ليس جميع التصديقات بديهيا ولا نظريا فيلزم من الاولى
انقسام التصور الى البديهي والنظري ومن الثانية انقسام التصديق اليهما
لكن قد يجمعون الدعوين في عبارة واحدة اختصارا وللاشتراك في الدليل كما فعله
المص وتبعه الشارح حيث يقول ذيل هذا القول لو كان الكل من كل منهما آه قال الشارح اي ياخذ كل من
التصور والتصديق قسما من الضرورة آه هذا التفسير باللازم لان الانقسام في اللغة بمعنى اخذ
القسمة حتى يتوجه عليه انه ليس كذلك فانه قد صرح فيهما انه بمعنى القسمة في اصل كلام المص ان كل واحد من
التصور والتصديق ياخذ قسما قسما من كل واحد من الضرورة والاكتساب قال الشارح اي الضروري
والنظري انه تفسير للضرورة وقوله اي المكتسب للاكتساب انما فسرهما بهما لانهما لو ابقيا على معناهما
الاصلي يكون الضرورة والاكتساب بالنظر مقسمين للتصور والتصديق فيجب ان يحملا عليهما لوجوب
حمل المقسم على الاقسام مع انه لا يصح ان يقال ان التصور والتصديق ضرورة او اكتساب بالنظر
ولا يلزم هذه الشناعة على تقدير جعل الضروري والنظري مقسما لانهما محمولان على التصور والتصديق
قطعا ويمكن ان يجعل قوله اي الضروري والمكتسب بالنظر تفسيرا لكل من التصور والتصديق باعتبار [illegible]

كل واحد منهما قسما قسما من كل واحد من الضرورة والاكتساب بالنظر فيأخذ التصور قسما من الضرورة فيصير
ضروريا وقسما من الاكتساب بالنظر فيصير مكتسبا بالنظر وكذا حال التصديق قال السيد ابو الفتح الاقرب
بحسب المعنى ان يكون الانقسام بمعنى الانقسام وقوله الضرورة والاكتساب بالنظر بمعنى الضروري
والمكتسب بالنظر انتهى وجه الاقربية انه لو ابقى الانقسام والضرورة على معناهما الاصلي فيفهم
انقسام الضرورة والاكتساب بالنظر الى التصور والتصديق لا الى انقسام التصور والتصديق الى الضروري
والمكتسب بالنظر الذي هو مرادهم الآن نعم على تقدير عدم تاويل الانقسام بالانقسام ان لم يفهم انقسام التصور
والتصديق الى الضروري والمكتسب بالتصريح لكنه يفهم بطريق الكناية وهي ابلغ من التصريح فلا بد من ابقاء
الانقسام على معناه الاصلي فان قلت كلامكم يدل على ان التصور والتصديق مقسم للضروري والمكتسب
بالنظر دون الضرورة والاكتساب بالنظر فما الوجه في جعلهما مقسمين للاولين دون الآخرين قلت
لما يجب اعتبار المقسم في القسم اذ هو عبارة عن المقسم مع اعتبار قيد مخصوص وهو يكون التصور والتصديق
مقسما للضروري والمكتسب دون الضرورة والاكتساب اذ مفهوم التصور والتصديق معتبر في الضروري
والمكتسب بالنظر فان الضروري عبارة من تصور وتصديق يؤخذ فيه الضرورة والمكتسب عبارة
من تصور وتصديق يؤخذ فيه الاكتساب بالنظر دون الضرورة والاكتساب بالنظر ويمكن الجواب بعبارة
اخرى هو انه لا بد في التقسيم من حمل المقسم على الاقسام ولما لم يصح حمل التصور والتصديق على الضرورة
والاكتساب بالنظر كما علمت آنفا لم يجعلا مقسمين لهما بخلاف الضروري والمكتسب بالنظر
فانهما لما يحملان عليهما حيث يقال ان الضروري تصور والمكتسب بالنظر تصور وكذا حال التصديق
بالنسبة اليهما جعلا مقسمين لهما قال الشارح يعني ان انقسام كل من التصور والتصديق الى الضروري
والنظري بديهي فان انقسام التصديق اليهما وان كان بديهيا لكن انقسام التصور اليهما في معرض
الخفاء كيف والامام الرازي قائل ببداهة جميع التصورات واستدل على نفيها من انها لو كانت
كلها بديهية لما احتجنا الى فكر ونظر فيها ان الاحتياج الى الكسب في التصورات في حيز الخفاء قوله
بهذا الحكم ذلك المثبت لنفسه يبنى ان قول الشارح ان انقسام كل من التصور والتصديق الى الضروري

والنظري بديهي لانه اما ان يكون تصديقا بديهيا او نظريا وعلى الاول يكون نفيا لكسبية الكل لانه لو كان
الكل كسبيا لكان هذا التصديق الذي هو من جملة الكل ايضا كسبيا لا نفيا لكسبية التصورات وبديهية
كل من التصورات والتصديقات وعلى الثاني يكون نفيا للبداهة الكل فانه لو كان الكل بديهيا لكان هذا
الحكم الذي هو من جملة الكل ايضا بديهيا لا نفيا للبداهة التصديقات ونظرية كل من التصورات
والتصديقات وعلى كل من التقديرين لا يثبت منه عدم كون كل من احد من التصورات والتصديقات
بديهيا او نظريا فيلزم منه انقسام كل من التصور والتصديق الى البديهي والنظري الذي هو المدعى
فيكون نقيضا للنقيض عينا له لكن لما ثبت منه على تقدير نفي كون كل من احد من التصديقات نظريا وثبت جزء
من المدعى وهو كون بعض التصديقات بديهيا وعلى تقدير نفي كونه بديهيا وثبت جزء من المدعى وهو كون بعض التصديقات
نظريا صار نظيره وشبيها بالمثبت لنفسه فتنبه **قال** الشارح فان كل عاقل آه قيل لا نزاع لاحد من صاحب التمييز الا
والمتناهي في البلادة والا لانتقضى بهما والجماعة المراد منها وساطة الناس **قال** الشارح لو كان الكل من كل منهما اي من
التصورات والتصديقات نظريا الدار او تسلسل الثاني لظ بيان الملازمة انه لو كان كل من
التصورات والتصديقات نظريا احتجنا في تحصيله الى علم آخر وهو ايضا نظري على هذا الفرض فاما ان يكون
حصوله مما حصل منه سواء كان بواسطة او بلا واسطة فيلزم الدور واما من غيره وهكذا فيلزم التسلسل ووجه
بطلان الثاني ان الدور يستلزم توقف الشيء على نفسه اما بواسطة او بلا واسطة فيكون الموقوف
عين الموقوف عليه مع انه لا بد بينهما من المغايرة والتسلسل يستلزم استحضار امور غير متناهية في زمان
متناه وهو من المستحيلات وبطلان التالي الذي يكون لازما للمقدم الذي يكون ملزوما يستلزم
بطلان المقدم لاستلزام بطلان اللازم بطلان الملزوم والا لم يبق اللزوم بينهما **قوله** لان الحركة
الفكرية حركة اختيارية والمنع مكابرة محضة فلا بد فيهما من التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما اما الاول
فلانه من البين انه لم يتصور المطلوب لا يمكن التحرك والتوجه اليه بالاختيار والارادة واما الثاني فلوجوب
كون الفعل الاختياري مسبوقا بفائدة ما والا يكون عبثا **قوله** فينتقل الكلام الى غيرين آه لا يذهب
عليك ان علم الشيء بكنهه عند المحشي لا ينافي النظرية فلم لا يجوز ان يكون التصور بوجه ما تصورا بالكنه

فلا ينقل الكلام اليه **قال** الشارح فانه آه وقيل لتوقف العلم **قال** الشارح من التوقف على امتناع الاكتساب
التصديق من التصور اذ لو لا هذا الامتناع يجوز ان يكون بعض التصورات بديهيا والتصديقات باسرها
نظرية وينتهي سلسلة اكتساب التصديقات النظرية الى بعض التصورات البديهي فلا يلزم الدور ولا التسلسل
فلا يتم التقريب لا يقال ان تمام الدليل كما هو موقوف على امتناع اكتساب التصديق من التصور كذلك موقوف
على امتناع اكتساب التصور من التصديق ايضا اذ على تقدير جوازه يحتمل ان يكون التصورات بجملتها
نظرية وبعض التصديقات بديهيا وينتهي سلسلة اكتساب التصورات النظرية الى هذا البعض فلا يلزم الدور ولا التسلسل
فلم يتم الدليل فلم لم يذكر الشارح هذا التوقف لانا نقول لا نم توقف الدليل على امتناع اكتساب التصور من التصديق
لانه لو كان موقوفا عليه لم يجر على تقدير عدم الامتناع مع انه ليس كذلك لانه يجري على هذا التقدير ايضا
بناء على ان اكتساب التصور من التصديق موقوف على تصور نفسه بوجه ما لكونه فعلا اختياريا فلا بد فيه
من تصوره كذلك وعلى تصور المطلوب بوجه ما ايضا وهذه التصورات نظرية على ذلك التقدير فاما ان ينتهي سلسلة
الاكتساب الى ذلك التصور الذي فرض اكتسابه اولا فيلزم الدور او يذهب لا الى النهاية فيلزم التسلسل
اذ يجري مثل هذا على تقدير نظرية التصديقات فقط بان يقال لزوم الدور والتسلسل فيما لا يتوقف
على امتناع اكتساب التصديق من التصور فانه يلزم على تقدير عدم هذا الامتناع ايضا بان يقال ان
اكتساب التصديق من التصور ايضا فعل اختياري فيتوقف الشروع فيه على التصديق بفائدة ما وهو ايضا
نظري على هذا الفرض فاما ان ينتهي سلسلة الاكتساب الى التصديق الذي فرض اكتسابه اولا فيلزم الدور
او يذهب لا الى نهاية فيلزم التسلسل فينبغي للشارح ان لا يذكر هذا التوقف ايضا بل الآن على تقدير جواز اكتساب
التصور من التصديق ايضا يجري الدليل بان يقال ان التصديق البديهي الكاسب للتصور النظري
على ما هو المفروض يحتاج الى التصور البتة لتوقف التصديق على التصور وهذا ايضا نظري على هذا الفرض
فيحتاج الى امر آخر فاما ان يعود فيلزم الدور او يذهب لا الى نهاية فيلزم التسلسل فلم يكن الدليل
موقوفا على امتناع هذا الاكتساب فعلى هذا ما يوجد في بعض نسخ الشرح او بالعكس قبل قوله لامتناع
اكتساب التصديق من التصور من تصرفات الناسخين **قوله** قال الشيخ في منطق الشفاء ليس يمكن ان

فينتقل آه يعني لا يمكن ان يكون التصور كاسبا للتصديق فينتقل الذهن منه اليه لانه لو كان كذلك لامكن الانتقال
اقتران الكاسب بالوجود او العدم سواء كان وجوده وعدمه في نفسه او في حاله اي صفته فان الكاسب
يكون علة لتحصيل المكتسب لا يجوز ان يكون شيء في كلتا الحالتين اي الوجود والعدم علة لشيء والا لتساوى
نسبتا الى حصوله وتصير حاله كحال الاشياء الاخر في عدم المداخلة في العلم فلم يتوقف عليه العلم فلم يكن علة
هف وما اقتران العدم او الوجود بالتصور يوجب التصديق فان اقترانه به لا يكون الا بان يكون
احد الامرين من التصور او الوجود والعدم موضوعا والآخر محمولا فيصير الكاسب للتصديق ح تصديقا
لا تصورا وهو خلف قال الشارح في حاشيته على شرح الشمسية بعد ذكر الاعتراضين اللذين نقلهما المحشي على كلام
الشيخ اعلم انه ليس غرض الشيخ ره افادة الدليل على امتناع اكتساب التصديق من التصور فان المفرد اخص
من التصور بل غرضه اثبات انه لا بد في كاسب التصديق من التاليف كلها او في كاسب التصور في اكثر
من المواد انتهى وانما حمل الشارح كلام الشيخ على ما حمله عليه لانه هو المرضي للشيخ كما يفهم من آخر كلام الشيخ حيث
قال ثم اما التصور فكثيرا ما يقع بمعنى مفرد كما ستتضح في موضعه في قليل من الاشياء ومع ذلك
فهو من اكثر الامر ناقص ردي بل الموقع للتصور في اكثر الاشياء معان مولفة انتهى فعلى هذا يكون حاصل كلام
الشيخ الذي ذكره المحشي بقوله ليس يمكن ان ينتقل آه انه لا يجوز ان يكون المفرد من حيث هو مع قطع النظر
عن الوجود والعدم كاسبا للتصديق لان الكاسب يكون علة للمكتسب ولا يجوز ان يكون الشيء
من حيث هو هو علة لشيء لانه يلزم على هذا ان يكون علة له في كلتا حالتي الوجود والعدم فيكون
حاله كحال الاشياء الاخر في عدم مداخلته في المقصود فلم يكن علة وحين اعتبار اقترانه بالوجود او العدم
سواء كان في نفسه او صفته يصير مولفا فثبت انه لا يصح ان يكون مفرد كاسبا للتصديق فلم يكن
المفرد كاسبا فلا يرد ما يرد وعلى التقرير الاول من ان مراد الشيخ بالمفرد في قوله لا يمكن ان ينتقل الذهن
آه انما لا يكون مركبا اصلا او ما ليس بقضية وعلى كلا التقديرين يكون الدليل اخص من الدعوى
اذ الدعوى امتناع اكتساب التصديق من التصور مط والدليل لا يفيد الا تخصيص امتناع تحصيل
ما ليس بمركب او ما ليس بقضية فلم يتم التقريب لانا نقول ان المراد من المفرد معناه الاول لانه

منه خال اصلا اذ الدعوى على هذا التقرير ان الكاسب للتصور يكون مولفا والدليل لا يفيده فيتم التقرير
لعدم خصوصية الدليل من الدعوى ثم اعلم ان نقل المحشي كلام الشيخ ليس يمكن آه ذيل قول الشارح
على امتناع اكتساب التصديق من التصور يدل على انه حمل كلام الشيخ هذا على الدليل للامتناع مع
ان آخر كلام الشيخ الذي نقلته يدل على ان مراده من قوله ليس يمكن آه ليس الا اثبات انه لا بد
في الكاسب من كونه مولفا دون اثبات الامتناع المذكور فحمل كلام القائل على ما لا يرضى به ليس
من دأب المحصلين **قوله** الاول انه منقوض بافادة اي التصور التصور فان المقدمات جارية فيها
بان يقال ان موقع التصور كاسب يكون علة له وما لم يجز ان يكون الشيء علة الشيء في حالتي الوجود
والعدم كلتيهما فلم يقع بالتصور المفرد من الوجود والعدم كفاية واذا اقترن بالوجود او العدم سواء
كان في ذاته او حاله اي صفته صار تصديقا فحصل التصور من التصديق لا من التصور هف
والثاني آه تقريره ان اقتران الوجود او العدم بالتصور لا يوجب ان يحصل منه التصديق
بالمصدق بوجوده او عدمه فلم لا يجوز ان يكون التصور مع وجوده الذهني الذي لم يعتبر
اقترانه على وجه يحصل منه التصديق كسبيا للتصديق فحصول التصديق من التصور لا من التصديق
وبعبارة اخرى هو ان اقتران الوجود او العدم على تقدير كاسبية التصور للتصديق لا يوجب
ان يكون التصور مع الوجود او العدم كاسبا له لم لا يجوز ان يكون نفس التصور كاسبة للتصديق
لكن في مرتبة الوجود الذهني فلا يحصل التصديق ح الا من التصور وعلى كلا التقريرين ظاهر انه
مغالطة اما على الاول فمن جهة حكم الشيخ بان المركب مط يكون تصديقا مع انه ليس كذلك واما الثاني
فمن جهة انه ليس المركب فيما نحن فيه تامة **قوله** وانا قلت آه قال جدي وسيدي واستاذي
كمال المحققين قدس سره توضيح المقام على وجه يتضح به المرام يقتضي تمهيد مقدمات منها ينتظم
البرهان فبعض منها ما تصدى المحشي ببيانه وبعض منها ما تركه واهمله فلنذكر القسمين لينكشف الحال
ويتبين المراد الاولى من القسم الاول ان العلية والمعلولية على تقدير حصل المولف لا يجريان الا
في المركبات الاتحادية اي مفاد الهيئة التركيبية المجملة وهو المعنى الاجمالي الاتحادي وهذا بناء على

ان اثر الجاعل لا يمكن ان يكون نفس الطبيعة من حيث هي هي ولا يمكن ان يكون نفس الماهية نحوه
الا بلحاظ خلطها مع حيثية الوجود او العدم اما الاول فلان الطبيعة من حيث هي هي على
مذهب المشائين القائلين بزيادة الوجود عليها خارجة عن بقعة الامكان لان الامكان كيفية
نسبة الوجود اليها فهي من حيث هي هي ليست بواجبة ولا ممكنة ولا ممتنعة لان الامكان كسائر
المواد ليست احدا الا لها في نفسها بل بالنظر الى وجودها ولا مناقشة في خروجها عن الاقسام
والامكان هو المحوج الى المؤثر وهو العلة للفاقة والافتقار فما لا احتياج فيه لا يمكن ان يتاثر عن
بالذات فثبت ان الطبيعة من حيث هي هي لا يمكن ان يتعلق بها الجعل بالذات بل بالعرض
واما الثاني فلان الماهية من حيث هي هي لا يمكن ان تؤثر تاثيرا الا ان تكون موجودة فان
الشيء ما لم يكن موجودا لم يكن موجدا ولا يكون موجودا الا بان يكون واجبا ولما
كان جهة الوجوب راجعة الى الهيئة التركيبية على ما تقرر في موضعه في مدارك المشائين سواء كانت
بالذات كما في الوجوب الناشي من المواد او بالغير لان الوجوب بالغير انما يتحقق فيما يكون ممكنا لانه
اثر العلة الموجبة ولا يؤثر الا في الممكن بما هو ممكن فما هو واجب بذاته او بغيره بما هو واجب كذلك
العلة الجاعلية وهو ليس الا الثانية ان العلة والمعلول يجب ان يكونا في ظرف واحد لان الشيء
ما لم يكن متحققا في ظرف لا يمكن ان يوجد غيره فيه هذا كما نبه المحشي عليه والثالثة ان الهيئتين
التركيبيتين اللتين تتحقق ان العلية والمعلولية بها الحيثيتان اللتان كلامنا فيهما في التصور
والتصديق مختلفتان بحسب الظروف لان التصديق له جهتان من حيث هو هو ومن حيث انه
ملحوظ فيه المحمول مع الموضوع وللتصور ايضا جهتان من حيث هو هو ومن حيث انه يحصل من
ما اخذه في الذهن فيقوم به فالجهة الاولى في التصور لا يمكن ان تصير معلولة وعلة بحكم المقدمة الاولى
وكذا الجهة الاولى في التصديق لانه بهذا الاعتبار ايضا من الحقائق التصورية المفردة فانه وان كان
بهذا الاعتبار مندرجا تحت المركبات لكنه ليست صالحة لان تصير متعلقا لاحكام المركبات
من حيث هي مركبات لانه بهذا الاعتبار من الحقائق التصورية كسائر التصورات الحاصلة

في الذهن القائمة فيه وبهذا الاعتبار من الموجودات الخارجية لقيامها بالذهن قياما انضماميا كما ان
سائر التصورات باقي النحوان الآخران احدهما في التصور والثاني في التصديق لكن الذي في التصديق
من الحيثية الخارجية لانها عبارة عن حصول الشيء في الذهن وثبوته له ويعني من كون الهيئة التركيبية
في الخارج ان موضوع تلك الهيئة في الخارج بحيث يصلح للحكاية بالمعلوم التصوري وبالمحمول بحسب
ذلك الظرف موصوف بها اتصافا انضماميا لا ان الهيئة التركيبية بنفسها موجودة في الخارج كيف وانه
من التعقلات لاشتمالها على النسبة والعلة للتصور بهذه الحيثية اذا كانت كنسبة والمعلول لما ان كان
كاسبا يجب ان يكون في ظرف الخارج بحكم المقدمة الثانية ثم ان التصديق من الجهة التي تصلح للعلية
والمعلولية وهي الجهة الثانية اي حيثية لحاظ التغاير بين احدهما بالآخر من الموجودات الذهنية لا من
الحقائق الخارجية ولما كان الحكم بوجود الهيئة التركيبية التصديقية في الخارج بناء على الاتصاف الانضمامي
وكون النفس في ظرف الخارج كان حق السائل ان يسئل بالتفرقة بينهما وبين الهيئة التركيبية في التصور
فان الاتصاف ثمة اتصاف انضمامي والنفس من الموجودات الخارجية فلاجل دفع ذلك تمهد مقدمة
وهي التي لم يفصلها المحشي فهي من القسم الآخر فنقول ان للاشياء الموجودة في الذهن وجودين
احدهما بما هو موجود في الذهن قائم به قياما انضماميا ولا ريب في انه قسم من الموجود الخارجي لتحقق
الاتصاف الانضمامي يستدعي وجود الحاشيتين في ظرفه وهذا ما يسمونه بانه يحذو حذو الوجود الخارجي
ان يعد من الوجود الذهني والثاني بما هي هي مع قطع النظر عن القيام بالذهن وهذا هو الذي سميناه
بالوجود الذهني المقابل للخارجي بالمعنى الاعم على ما فصله المحشي في بحث الوجود الذهني فلما كان اعتبار
التغاير بين الطرفين في التصديق في الملاحظة مع قطع النظر عن قيامه بالذهن قلنا انه من الموجود الذهني
وكان في التصور اعتباره بين قيامه بالذهن قلنا انه من الموجود الخارجي فلما اختلف ظرفاهما
ومع امتنع اكتساب احدهما بالآخر هذا غاية ما يقال في توجيه كلام المحشي ولا يخفى عليك انه لا يغني من شيء
لان اتحاد الظرف بين العلة والمعلول انما هو في حيز المنع وايجابه للصور الذهنية كاف لما نحن بصدده
بالملزوم في الملازمات على ما قيل ليس بشيء فانه ان اريد الملزوم بالملازمة التامة التي هي كالعلة

النائية فالكاسب ليس كذلك ان اريد الموجب مطلقا ولو دل الكلام على ان لا مجال لوازم الماهية من حيث
انها في الذهن ليست الا اعتبارية على ما تقرر في محله والماهية في الخارج شيء مجعول بجعل واحد ولكنه تسليم فبناء
على امر آخر فان هذا النحو من التغاير الذي يثبت في الوجود الذهني والخارجي ليس التغاير الا اعتباريا
فانه ليس هناك وجودان حقيقة بل شيء موجود بوجود واحد حقيقة له اعتباران يعتبر بالقيام تارة
خارجيا ويقطع النظر عنه ذهنيا فلا نسلم ان هذا النحو من التغاير في الظرف مناف للافادة فان هذا
التغاير تغاير مصنوع باعتبار المعتبر لا ان هناك ظرفين ووجودين حقيقة كما في الذهني والخارجي
بالمعنى الاخص كيف وعندهم بعض التصورات يوجب بعض التصديقات كما قالوا في اللزوم البين بالمعنى
الاعم ان تصور الاطراف يكفي في الجزم باللزوم وهذا ما شهد بخلاف ما زعم المحشي بالمبادرة فيما قال ان من
انواع حسن الخلل لا فائدة في ذكرها الا التطويل ثم ما زعم المحشي بان الوجود الذهني هو اعتبار وجود ما
مع قطع النظر عن القيام مخالف لما قصد الحكماء بالوجود الذهني في بحث اثباته ومخالف لما قصد
المتكلمون في نفيه على ما يشهد عليه الرجوع الى بحث الوجود الذهني وقد نبهنا عليه في موضع آخر انتهى
قوله قدس سره الاولى آه وهي التي اوردها المحشي بقوله ان الحلول حقيقة الخ **قوله** قدس سره
وهو المعنى الاجمالي الاتحادي وهي مرتبة المحكي عنه **قوله** قدس سره الثانية وهذه هي التي صرح بها المحشي
بقوله وما هو منه آه **قوله** قدس سره آه كما نبه المحشي عليه بقوله ضرورة ان المعدوم آه **قوله** قدس
سره والثالثة آه وهذه هي التي اوما اليها المحشي بقوله فالمعلولية في التصديق آه فمراد المحشي من قوله
بل الصورة العلمية التركيبية الصورة العلمية التي يتعلق بها التصديق لان الكلام فيه **قوله** قدس
سره هذا غاية ما يقال في توجيه كلام المحشي فالمحشي ذكر حال معلولية التصديق بقوله فالمعلولية
في التصديق آه وحال معلولية التصور بقوله والمعلولية في التصور آه ولم يذكر حال علتيهما
لظهور ان علتيهما لا تكون الا بالحيثية التي تعتبر في المعلول فيكون ظرفهما واحدا كما اوضحه
المحقق قدس سره **قوله** قدس سره فان اتحاد الظرف بين العلة والمعلول في حيز المنع
منع على المقدمة الثانية وما قال المحشي في بيانها من ان ما هو معدوم آه فيرد عليه انه قيل من ان الخ

بالمعدوم مسلوب الوجود والمقيد يكون في ظرف فلا نسلم ان لا يكون موجودا الوجود ومقيدا كلا بل هو الوجود
المقيد كيف وانه يجوز ان يكون مسلوب عنه الوجود والمقيد موجودا في نفس الامر ومقيدا بوجود
آخر ولا استحالة فيه وان اريد به مسلوب الوجود مطلقا في ظرف بان يكون الظرف قيدا للسلب
والحكم فلا نسلم ان ما لا يكون موجودا في ظرف معدوم فيه بهذا المعنى وقد يستدل على الاتحاد بان العلية
والمعلولية نسبتان فلو لم يتحد الظرف لنسبتيهما بل وجد احدهما في ظرف والآخر في ظرف لم يتحقق
التكافؤ بين النسبتين مع انه لا بد بينهما من التكافؤ ولا يخفى ما فيه فان للقائل ان يقول لا يجب
للتكافؤ تحقق المتكافئين في ظرف واحد الا ترى انه قد ينسب الامر العيني الى الذهني وبالعكس نعم لا بد
للتكافؤ من تحقق المتكافئين في نفس الامر وهو متحقق على تقدير تحقق احدهما في ظرف والآخر
في ظرف آخر ايضا **قوله** قدس سره وايجابه فهو للصور الذهنية كاف فيما نحن بصدده اي بصدد
منع وجوب اتحاد ظرفي العلة والمعلول فان الخارج ظرف العلة والذهن ظرف المعلول الا ان يقال ان
العلة تكون على نحوين احدهما ما يكون عليته مطلقا من دون لحاظ خصوصية وجوده في ظرف دون
ظرف وثانيهما ما يكون عليته بحسب الخصوصية المراد من العلة التي يجب اتحاد ظرفهما مع ظرف المعلول هي
على النحو الاخير دون الاول وعلية الواجب جل شانه لمعلولاته من النحو الاول دون الثاني فلا ضير في اختلاف
ظرفيهما وما اجيب من المنع من ان الصور الذهنية من الاعيان الخارجية بالنسبة اليه تعالى لان نسبة
الاذهان كلها وما فيها اليه تعالى كنسبة الازمنة والامكنة والمواد وما فيها اليه تعالى وان الصور الذهنية
بحسب حصولها في الذهن اي العلمية التركيبية فالفيضة من الواجب تعالى فعلى كلا التقديرين يكون
الخارج ظرفا للصور الذهنية الا ان الخارج على التقدير الاول بالمعنى المشهور وعلى الثاني بالمعنى الذي
اخترعه المحشي فلا يخفى ما فيه اما في المنع الاول فبان العين الخارجي عبارة عما يكون موجودا في ظرف
يكون خارجا عن المشاعر لا ما يكون موجودا فيها ولا شك ان الصور الذهنية ليست في ظرف كذلك
واما في الثاني فبان ما نجري الكلام في الصور الذهنية من حيث هي هي التي هي مرتبة الحضور الذهني
فعلى كلا التقديرين لا يكون الخارج ظرفا للصور الذهنية كما هو للواجب عز مجده فاختلف ظرفهما العلم

والمعلول فالمنع بحاله فتامل قوله قدس سره والتمسك بالملزومية آه تقرير التمسك لاتحاد ظرف العلة والمعلول
ان العلة ملزوم للمعلول فلو لم يكن ظرفهما واحدا يكون الملزوم في ظرف واللازم في ظرف آخر وهو
يستلزم انفكاك اللازم عن الملزوم وتقريره بعبارة اخرى هو ان العلة من لوازمها المعلول فهي اما لازمة
لنفس ماهيتها او لوجودها وربما كان بطلان الاول بينا تعين الثاني فاما ان تكون لازمة للوجود الخارجي
للمعلول او للوجود الذهني له فيجب وجودها في الخارج على الاول وفي الذهن على الثاني والا لم يتحقق اللزوم
وعلى كل من التقديرين اتحد ظرف العلة والمعلول وبالجملة انه ما لم يكن وجود العلة من حيث هي علة بدون
وجود المعلول وكذا العكس يجوز ان يقرر التمسك بكون العلة ملزوما للمعلول ويجوز ان يقرر بالعكس لكن
التقرير الثاني لا يلائمه جواب المحقق الذي اورده بقوله فان اريد آه فحاصله انه ان اريد بالملزوم
ما يكون ملزوميته تامة كالعلة التامة فالكاسب ليس كذلك فانه علة معدة للمكتسب وان اريد به الملزوم
مطلقا سواء كان تاما اولا فهو عين النزاع اذ لمانع ان يمنع اتحاد ظرف العلة بهذا المعنى بظرف المعلول آه
بل يصح على انه اعتبر الملزومية من جانب العلة قوله قدس سره وبالجملة فيما قال المحشي انواع من
الخلل منها ان بناء هذا الدليل على الجعل المؤلف مع انه باطل عند المحشي حيث قال في منهيته والحق ان الماهية
الممكنة مجعولة بالجعل البسيط وذلك لان الجعل اما ان يتعلق بنفس الماهية بالذات او يتعلق بها بالعرض
او لا يتعلق بها اصلا لا بالذات ولا بالعرض فعلى الاول يثبت المدعى وعلى الثاني يلزم تاخر الماهية
من حيث هي عن الماهية من حيث الوجود وهو يستلزم تاخر المعروض عن العارض والضرورة العقلية
تشهد بخلافه وعلى الثالث يلزم استغناء الممكن من حيث هو والوجدان السليم يحكم ببطلانه فتدبر فلعله
يحتاج الى لطف القريحة انتهى والمبني على الباطل باطل ومنها ما اورد على قول المحشي ان التحقيقية
ليس آه من ان القائلين بالجعل المؤلف لم يذهبوا الى ان العلة هي الهيئة التركيبية بل مفادها
وهو ظاهر ثم انها ليست مفاد كل هيئة ولو كانت من العليات المركبة بل مفاد العلل البسيط وكذا ذهبوا
الى ان المعلول مفاد الهيئة التركيبية الحاصلة من الماهية ووجودها لا نفس الهيئة الحاصلة من موضوع
ومحمول وجودا كان او غيره انتهى الا ان يقال في الجواب عن قوله القائلين آه ان ليس مراد المحشي

من قوله فكذا العلة آه ما هو المفهوم بحسب الظاهر من الهيئة التركيبية بل مفادها ومن قوله ثم هنا آه ان
المحشي بالجعل يوجه كون مفاد الهيئة التركيبية في جانب العلة كونها جاعلة ليرد عليه ما فاته ومن بينهم
الشيخ في منطق الشفاء وهو يفيد اعتبار ربط الوجود في جانب العلة سواء كان وجودها في نفسها
او في حالها ومن قوله وكذا ذهبوا آه ان ليس غرض المحشي من قوله على ما تقرر عند المشائين
القائلين بالجعل المؤلف ان للجعل المؤلف دخلا في اعتبار ربط الوجود في جانب المعلول سواء كان وجوده
في نفسه او في صفته بل غرضه ان المشائين القائلين بالجعل المؤلف ذهبوا الى ان المعلول يكون حقيقته
اما وجوده في نفسه او في حاله فتامل نعم يرد على قول المحشي كذا العلة آه ان لوازم الماهية عند الشيخ
عوارض معلولة لنفس الماهية من حيث هي بلا مداخلة الوجود فلا يكون الوجود معتبرا في جانب
العلة وان قيل المدفع مراد الشيخ من مداخلة الوجود والتي نفاها في لوازم الماهية مداخلة خصوصية
احد الوجودين من الخارجي والذهني لا مطلق الوجود يقال على هذا لا يتم الدليل لامتناع اكتساب التصديق
من التصور وبالعكس كما لا يخفى على من له ادنى تامل ومنها ان المقدمة الثانية منقوضة بعدم المانع
فانه علة لوجود المعلول مع انه لا تحقق له في ظرف لكونه عدميا وكذا بالعلل الغائية فانها موجودة في
الذهن ومعلولاتها قد تكون موجودة في الخارج وكذا بالمعدات فانها تنعدم عند وجود المعلول ففي كل من
الصور الثلث يوجد المعلول في ظرف دون علته فاين الاتحاد في ظرفيهما ويمكن الجواب عن النقض الاول
بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو المحتاج اليه حقيقة كعدم الباب المانع للدخول فانه
كاشف عن وجود فضاء لا يمكن النفوذ فيه فالعلة حقيقة هو الامر الوجودي لا العدمي لكن هذا
مخالف لتصريحاتهم فانهم صرحوا ان عدم المانع بنفسه علة لوجود المعلول بل لما قيل ان المراد باتحاد
الظرف للعلة والمعلول اتحاد الظرف في الواقع وعدم المانع امر واقعي فعدم المانع ان كان في الخارج
فواقعيته بحسب الخارج وان كان في الذهن فواقعيته بحسب الذهن وهذا معنى قوله وما هو معلول
بحسب ظرف فعلته بحسب ذلك الظرف يعني ان ما وجوده او عدمه بحسب ظرف معلول فعلته ايضا
بحسب ذلك الظرف وجودا كان او عدما سواء كان هذا العدم علة للوجود كما في عدم المانع او للعدم

كما في سائر الاعلام وعن النقض الثاني بوجهين اما اولا فبانا لا نسلم ان العلل الغائية علل نحو الحقيقة
للمعلول انما هي من قبيل الشرائط والروابط واما ثانيا فبان العلل الغائية علة لفاعلية الفاعل ولان
ولا يخفى ما فيه اما في الاول فبان الكواسب ايضا ليست عللا نحو الحقيقة للمكتسبات فلا اختلاف
الملزوم فيه مناقشة اصلا واما في الثاني فبان علية الفاعل ايضا من الامور الخارجية فيعود المحذور فتقوى
من عدم لزوم اتحاد الظرف للعلة والمعلول فانه وجد المعلول في هذه الصورة في الخارج والعلة في الذهن
وعن النقض الثالث بان مراد المحشي من العدم في قوله ضرورة ان ما هو معدوم ما لم يوجد اصلا
لا قبل وجود المعلول ولا بعده ومن البين ان العدمات موجودة قبل وجود المعلول فلا نقض بها
ومنها انه لو وجب اتحاد ظرف العلة والمعلول يلزم التسلسل في المبادي وهو باطل كما بين في موضعه تقريره
ان الموجودات الذهنية لامتناع انتقالها الى الخارج اي الذهن ممكنة البتة ولا بد لكل ممكن موجود من علة وهي ايضا
من الموجودات الذهنية بناء على الفرض من اتحاد ظرف العلة والمعلول فعلتها اما ان يكون الموجود الذهني الاول
الذي حصل منه سواء كانت علة بلا واسطة او بواسطة فيلزم الدور او ينتهي الى عدم النهاية فيلزم التسلسل ثم ان
الهيئة التركيبية الحاكية التصديقية ايضا اعتباران من حيث هو هو والذي هي بها المعلوم بالوجه والذي من حيث انه
قائم بالذهن والذي هي به العلم والوجه والحاكي كما ان للتصور اعتبارين فلم لا يجوز ان يكون التصديق بالاعتبار
الثاني كاسبا للتصور وعلة له بحسب الاعتبار الثاني وكذا العكس على ان ما ادعيتم من نفاد الهيئة التركيبية فلم
لا يكون محكيا عنها لما نفاه ما الزم من المقدمات من امتناع اكتساب ما هو المحكي عنه للتصور او التصديق
من الآخر كذلك لا امتناع اكتساب نفس احدهما من الآخر وهذا ايضا باطل لا ذاك الآن فيقال
بين الحكاية والمحكي عنه اتحاد بالذات فامتناع اكتساب كل واحد من التصور والتصديق في
مرتبة المحكي عنه يستلزم امتناع الاكتساب في درجة الحكاية الذي هو المط بناء على الاتحاد مع ان ما فهم
من كلام المحشي من ان البداهة والنظرية صفتان للعلم مناقض لما هو منه من انهما صفتان
للمعلوم فتامل قوله والامر هنا اي في معلولية التصور كذلك اي علته موجودة في ذلك
الظرف الذي حصل فيه التصور لان ما يكون كاسب التصور يكون معرفا بالكسر ولا ريب في

ان حصول صورته للذهن علة لحصول صورة المعرف بالفتح في الذهن وهذا الحصول مرتبة الوجود
الخارجي بالمعنى الاعم فيكون الوجود الخارجي ح ظرفا لكل من المعرف والمعرف قوله وهذا البيان
كما يدل آه بخلاف البيان الاول المنقول من منظر الشفاء فانه يدل على امتناع اكتساب
التصديق من التصور دون العكس قال الشارح ثم على حدوث النفس آه اعلم انه لو كانت
النفس قديمة تكون باقية مدة غير متناهية فيجوز ان يحصل لها علوم غير متناهية من الازل
الى هذا الآن وتحصيل المط في هذا الآن من المبادي القريبة فلا يلزم الاستحالة التي قد بينوها
على تقدير كون كل من النظري مكتسبا من نظري آخر من لزوم انحصار امور غير متناهية في
زمان متناه الا اذا كانت النفس حادثة فان زمان وجودها ح يكون متناهيا ولا يخفى على الذكي
النقاد انه لو جعل منشأ استحالة التسلسل جريان برهان التطبيق وغيره من البراهين المذكورة في الحكمة
لم يكن اتمام الدليل موقوفا على حدوث النفس فتامل قال الشارح على ما هو المشهور الظاهر انه
تعلقه بكلا التوقفين فيكون حاصله ان توقف الدليل على امتناع اكتساب التصديق من التصور
وعلى حدوث النفس انما هو على المشهور والافلا تحقيق ففي كلا التوقفين كلام كما قال في منهيته
ذيل قوله على ما هو المشهور اشارة بذلك الى ان فيه كلاما انتهى لكن جعله المحشي متعلقا بالتوقف الثاني
لقرينة منه اما الكلام في التوقف الاول فبانه على تقدير كون كل التصديقات نظريا وجواز اكتساب
التصديق من التصور ايضا يلزم الدور والتسلسل بناء على ان اكتساب التصديق الذي هو فرد من مط
الاكتساب الذي يتوقف على التصديق بمناسبة المبادي للمطلوب ايضا يتوقف على التصديق
الكذائي لان ما يكون مقتضى للمط يجب تحققه في فرده ايضا والتصديق الكذائي على ذلك
الفرض ايضا نظري فيجري الكلام فيه فاما ان يدور او يتسلسل واما في الثاني فما اورده المحشي بقوله
وكان هذا الكلام ما اورده الشارح في بعض الحواشي اي حاشيته على شرح الشمسية انه على تقدير نظرية
الكل اي على فرض نظرية جميع افراد التصور لا يمكن اكتساب الخ فمراد الشارح من جميع افراد التصور والتصديق
بالكنه او الوجه فان غيرهما لا يوجد الا في البديهيات دون النظريات فيكون المراد من حصول

ووجه انما وقع في هذا القول التصور بالكنه والوجه دون ما هو المتبادر منهما من التصور بكنه الشيء ووجه الشيء **قوله** ضرورة ان ما هو وجه شيء فهو كنه شيء آخر واقله ان يكون كنها لنفسه او افراده الا ترى ان الضاحك الذي هو وجه الانسان وان فرضنا انه ليس كنها لشيء من الاشياء لكنه كنه لنفسه او افراده كضاحك زيد وضاحك عمرو الى غير ذلك **قوله** فلان حصول كل شيء آه حاصله انه لا يمكن حصول شيء بالكنه الا بان يحصل ذلك الشيء اولا بالوجه لان الشيء ما لم يعلم اصلا فكان مجهولا مطلقا وطلبه ممتنع فلا يمكن اكتسابه وطلبه من الكنه **قوله** وذلك الحد آه المراد منه جزء معين كاليوم والغد لا مجموع زمان الاستقبال فلا يرد انه كيف يصح الحكم من الشارح بتناهي الزمان من ذلك الحد فان مجموع زمان الاستقبال غير متناه على انه لو اريد منه مجموع الزمان المستقبل يلزم ان لا يكون النفس فارغة عن تحصيل علم واحد بل تشتغل به دائما وهذا كما ترى **قوله** فلا يمكن اكتساب كنهه من ذلك الحد لان اكتساب الكنه انما يكون من مباديه وهي على تقدير كونها نظرية تكون غير متناهية قطعا فكيف يمكن تحصيلها في ذلك الحد الذي هو زمان متناه ولا يلزم استحضار امور غير متناهية فيه فاذا لم يحصل المبادي في هذا الحد فكيف يحصل ويكتسب منها ما هي مباديها اعني ذو الكنه وهذا ظاهر **قوله** كنه شيء ليس المراد من الشيء ما يصدق هو عليه اعم من ان يكون مفهوما مساويا له او فرضه كزيد وعمرو الى غير ذلك بوجهين احدهما انه على هذا لا يصح قوله مثلا لانه لا يستعمل الا في موضع يكون لما وقع تحته نظير وليس كذلك اذ ليس وراء شيء امر آخر ليكون نظيرا له واذا قوبل بان مثلا مركب من لفظ المثل وحرف قول لا يساعده رسم الخط وثانيهما انه يلزم على هذا ان يكون قوله الآتي وهذا يجري في كل كنه يفرض حصوله آه لغوا الا تخفى الا ان يقال المراد منه ما هو اعم ما يصدق هو عليه صدقا عرضيا كزيد وعمرو وغير ذلك على سبيل منع الجمع **قوله** وهذا يجري في كل كنه يفرض سواء كان كنها للمط او للوجه **قوله** واذا لم يحصل شيء من الاشياء بكنهه لم يحصل شيء من الاشياء بوجه لان كل وجه كنه شيء فانه قد يقع ما اورده السيد ابو الفتح على كلام الشارح من ان هذه الملازمة الثانية التي ادعى ظهورها ممنوعة لان مقتضى الملازمة الاولى انه لا يمكن اكتساب

كنه شيء من الاشياء من حيث هو كنه وهو انما يستلزم عدم حصول وجه شيء من الاشياء من حيث هو كنه لشيء آخر لا من حيث هو وجه لذلك الشيء لجواز ان لا يتوقف تصور الشيء بالوجه على تصور الوجه بالكنه بل يجوز ان يتصور ذلك الوجه بالوجه ايضا ووجهه بالوجه ايضا وهكذا حتى يلزم تصور وجوه غير متناهية في ازمنة غير متناهية ولا محذور فيه فيجوز ان لا يمكن اكتساب شيء من الاشياء بكنهه ويمكن اكتساب بعض الاشياء بوجه انتهى لكن الوجه وان يمكن تصوره بالوجه وهو بوجه آخر وهكذا لكن لا شبهة في ان في تلك الوجوه كنه شيء وان كان لنفسه لافراده النية فيجري فيه البيان الذي في الكنه ثم يرد على الشارح انه لا حاجة في الاستدلال على ابطال حصول شيء من الاشياء بالوجه الى القول بان كل وجه كنه شيء اذ يمكن بدونه بان يقال ان حصول الشيء بالوجه مسبوق بحصوله بوجه آخر اذ الشيء ما لم يعلم بوجه لم يمكن اكتسابه وحصوله بهذا الوجه على تقدير نظرية الكل موقوف على صرف الزمان من الازل الى حد معين في اكتسابه انما يتصور الشروع في كسب ذلك الوجه من ذلك الحد من الزمان وهو زمان متناه فلا يمكن فيه حصول مباديه التي هي غير متناهية على الفرض والا يلزم استحضار امور غير متناهية في زمان متناه فاذا لم يحصل مبادي الوجه فكيف يمكن اكتسابه منها **قوله** وحاصله انه على تقدير نظرية الكل لا يحصل التصور ولا التصديق سواء كانت النفس قديمة او حادثة لانه آه دفع لما اورده المحشي ابو الفتح على دليل الشارح من ان الدليل الذي ورده على تقدير تمامه انما يدل على بطلان نظرية التصورات باسرها ولا يجري في التصديقات ضرورة ان اكتساب التصديق المط مسبوق بتصوره لا بتصديق آخر مقابل للتصديق المط كما في التصور فبقي الاستدلال على البطلان نظرية كل التصديقات موقوفا على حدوث النفس انتهى بانه اذا ثبت عدم حصول التصور بالكنه والوجه على تقدير نظرية الكل بالدليل المذكور يثبت عدم حصول التصديق ايضا لان حصوله موقوف على حصول التصور وعدم حصول الموقوف عليه يستلزم عدم حصول الموقوف وفيه ما افاده بعض الاعاظم من ان هنا دعويين احدهما في التصور والاخرى في التصديق لا توقف لاحدهما على الاخرى لا تتم البيان في التصديق فانه لو فرض جميع التصديقات باسرها نظرية لا يلزم نظرية التصورات فيجوز ان يكون بعض التصورات بديهيا ويجوز تحصيل التصديقات بطريق الشرح على تقدير قدم النفس ايضا

التصور بناها بالبداهة اولا بطريق النظر بفرض بعض التصورات بديهيا انتهى واجاب المورد عن الايراد المذكور
بقوله اللهم الا ان يقال ان اكتساب كل تصديق مسبوق بالتصديق فحاصله ما ذلك لا اكتساب يجري الكلام
فيه كما سبق في التصور انتهى **قوله** وانت تعلم ان ما فيه اي في استدلال الشارح لعدم حصول العلم بالوجه بناء على ان
كل وجه كنه شيء فيجري فيه ما يجري في امتناع التصور بالكنه على تقدير نظرية الكل من الاختلال لان الوجه
في تصور الشيء آه حاصله ان تصور الوجه في تصور الشيء بالوجه كتصور الكاتب عند قصد تحصيل تصور الانسان
به وكذا تصور الكنه في تصور الشيء بالكنه كتصور الحيوان الناطق عند قصد تحصيل تصور الانسان به انما هو ليعلم
ذو الوجه وذو الكنه اي الانسان مثلا بان يصير مرآة له فيكون مقصودا بالعرض على عكس ذي الوجه وذي الكنه
مقصودا بالذات على عكسهما اما الاول فلان القصد الى الوجه والكنه انما هو ليكونهما مرآتين لذي الوجه والكنه فلا بد ان يكون
ذو الوجه وذو الكنه مقصودين بالذات لا الوجه والكنه والا لم يبق كونهما مرآتين لهما واما الثاني فلان المطلوب انما هو تحصيل تصور ذي الوجه
والكنه لا الوجه والكنه فيحصل منهما ذو الوجه وذو الكنه فيكون تصور ذي الوجه والكنه بعد تصورهما فيكون تصورهما مقصودا
بالعرض اذا ثبت ذلك فنقول لا يمكن تصور الوجه كالكاتب في تصور الشيء بالوجه كتصور الانسان بالوجه
او الكنه والا يكون ذلك الوجه اي الكاتبة مثلا ذا الوجه وذا الكنه لانه يكون ح متصورا بهذا الوجه او الكنه
فيكون متصورا بالعرض مقصودا بالذات مع انه كان متصورا بالذات ومقصودا بالعرض فيكون المقصود
بالعرض مقصودا بالذات في تصور واحد والمتصور بالذات متصورا بالعرض في تصور واحد وهذا كما ترى
فحينئذ يجري فيه ما يجري في امتناع التصور بالكنه بناء على ان كل وجه كنه لشيء بان يقال ان تصور الوجه بالكنه
لا يمكن الا بان يكون مسبوقا بالوجه والا يلزم طلب المجهول المطلق وتحصيله من الكنه ثم هذا الوجه ايضا نظري
على تقدير نظرية الكل فينتقل الكلام اليه وهكذا لا الى النهاية فيصرف الزمان الغير المتناهي من الازل
في كسب الوجوه الى حد معين فيه لا يمكن اكتساب كنه الوجه لانه زمان متناه فيلزم منه ان لا يحصل جميعها
بل بكنه الشيء بان يكون آلة لملاحظة ذلك الشيء اي ذي الوجه فيحصل حقيقة الوجه في الذهن بحيث
يصير به ذو الوجه متصورا من دون ان يكون مسبوقة بالوجه فيجوز على تقدير نظرية الكل تقدم نفس ان
يحصل حقيقة ذلك الوجه بصرف الزمان الغير المتناهي من الازل الى حد معين سنفي حصول مباديه التي

هي مرضيات لذلك الشيء فلا يمتنع تصور الشيء بالوجه وبالجملة لا يجري الدليل الذي في امتناع تصور الشيء
بالكنه دون الوجه فلم يتم التقريب ولا يخفى عليك ان في هذا الاختلال من الخلل لوجوه اما اولا فبان الكلام
مبني على عدم حصول المعرف بالفتح اي ذي الوجه وذي الكنه في الذهن بالذات مع انه خلاف التحقيق لان
التحقيق انه يحصل في الذهن ايضا بالذات والمبني على الفاسد فاسد واما ثانيا فبمنع لزوم كون الوجه
متصورا بالذات ومقصودا بالعرض وعدمها في تصور واحد وقصد واحد على تقدير تصور الوجه في تصور
الشيء بالوجه بالكنه او الوجه لان تصوره استعداد تصوره من جهة انه مرآة لذي الوجه وتصوره من جهة
ان نفسه متصورا بالوجه او الكنه واذا تعدد التصور تعدد القصد قطعا فلا يلزم ح الا كون الوجه بالجهة
الاولى متصورا بالذات ومقصودا بالعرض وبالجهة الثانية عكس ذلك ولا شناعة فيه وقد اجاب عنه
ابو [illegible] قدوة العلماء قدس سره بان الكلام في العلم بالوجه ما دام كونه وجها للشيء فلا
في ان الوجه ما دام كونه وجها للشيء لا يمكن ان يعلم بالوجه او الكنه لاستلزامه ان يكون متصورا بالذات
وبالعرض ومقصودا بالذات وبالعرض في تصور واحد وقصد واحد واما ثالثا فبان ما ذكره المحشي
في الاختلال كما يدل على جواز التصور بالوجه يدل على جواز التصور بالكنه ايضا بان يقال ان تصور
الكنه في تصور الشيء بالكنه لما لم يمكن ان يكون بالكنه والا يلزم ان يكون المتصور بالذات متصورا بالعرض
والمقصود بالعرض مقصودا بالذات في تصور واحد وقصد واحد لا بد ان يكون بكنه الشيء فيحصل حقيقة
الكنه في الذهن بحيث يصير مرآة لذي الكنه من دون سبق تصورها بالوجه فيجوز على تقدير نظرية الكل
وتقدم النفس ان يحصل حقيقة الكنه بصرف الزمان الغير المتناهي من الازل الى حد معين في حصول
مباديها التي هي اثبات لذي الكنه فيحصل مرآة لذي الكنه واما رابعا فيما قال جدي [illegible] واستاذ استاذي
كمال المحققين قدس سره لا يخفى عليك ان العلم بكنه الشيء على تقدير نظرية الكل غير متصور كيف هو
من اقسام العلم البديهي فلو كان علم الوجه في تصور الشيء بالوجه علما بكنه الوجه صار بديهيا فيكفي في
النظر وهو بداهة البعض انتهى وقد تقرر بتقرير آخر ان المحشي ان اراد بقوله تصور الكنه والوجه في قوله
بل تصور الوجه في تصور الشيء بالوجه تصور كنه الوجه يتمثل كنه الوجه في الذهن بان يكون آلة الالتفات

تشل هذا الكنه سن م ومن سبق طلب كسب فهو مختص بالبديهيات فانتشار هذا الاحتمال خرق الفرض
وان اراد تحصيل هذا الكنه بعد طلب وكسب كما يدل عليه قوله فعلى تقدير نظرية الكل يحصل فى تلك التصديق بصرف
الزمان فيلزم سبق المعرفة بالوجه والا يلزم طلب المجهول المطلق ويكون هذا التصور مقصودا لم يحتج الى
الملاحظة فى هذه الملاحظة ويلزم ما يلزم فى التصديق بالكنه وانما قاسنا فايضا بما قال هذا المحقق قدس
سره من ان ما قال المحشى فى بيان كون علم الوجه بكنه الشئ على تقدير تناهيه يغنى من الحاجة الى الاول
فانه تسليم عين ما ادعى الشارح وعلى تقدير عدم تناهيه فتقرير الشارح سالم من المنع انتهى وانما ساوسا منع
ما قد ذكر فى تقرير الاختلال من انه يجوز على تقدير نظرية الكل وقدم النفس آه اذ تصور الوجه بكنهه لا يحتاج
الى صرف الزمان من الازل الى حد معين فى طلب مباديه والا لكان التصديق بالوجه تصورا بالكنه هذا جنب
عنه بعد حل قول المحشى يحصل على انه من حصول بالحاء المهملة والضاد المعجمة بمعنى الفساد بان تصور
الوجه فى تصور الشئ بالكنه تصور بكنه الشئ فعلى تقدير نظرية الكل ايضا تحصيل اى يفسد قولهم فلك التصور
اى تصور الوجه والكنه بصرف الزمان من الازل الى الآن لما عرفت من ان تصور الوجه بالكنه
تصور بكنهه فلا يحتاج الى صرف الزمان الا متناهيا وانما سابعا فبان كون الكنه فى العلم بالكنه
معلوما بكنهه يستدعى ان يكون الجنس والفصل معلومين لنا بلا نظر وفكر اذا اردنا تحصيل الكنه
بحده التام والا يلزم ان يكون ما هو المتصور بالذات والمقصود بالعرض متصورا بالعرض ومقصودا
بالذات فى تصور واحد وقصد واحد مع انه كثيرا ما يحتاج فى تحصيل الحد التام الى آخر قوله وتحصيل
او دفع لما منع السيد ابو الفتح على قول الشارح وانما يتصور الشروع فى كسب كنهه من ذلك الحد من
الزمان فى ذلك الحد زمان متناه فلا يمكن اكتساب كنهه فيه من انه يجوز ان يكون مبادى الوجه والكنه
مشتركة فاذا حصل مبادى الوجه فى الزمان الغير المتناهى من الازل الى حد معين فيحصل مبادى
الكنه ايضا فانها عينها فلا يلزم حصول مباد غير متناهية لتحصيل الكنه فى الزمان المحدود والمتناهى
حتى يصح ما قاله الشارح بان القائل باشتراك مبادى الكنه والوجه قد غفل عن معنى التصور بالكنه والوجه
والا فكيف يتفوه به فان المرآة اى المبادى تكون متحدة بالذات مع المرئى اى فى الكنه فى التصور بالكنه

ومتغايرة بالاعتبار اذ المرآة مرتبة التفصيل والمرئى مرتبة الاجمال متغايرة معه بالذات ومتحدة بالعرض
فى التصور بالوجه لا يمكن اشتراك مبادى اكتساب الوجه والكنه فان الاشتراك انما يتصور على نحوين
احدهما ان يكون ذاتيات الشئ ذاتيات للوجه وثانيهما ان يكون ذاتيات الشئ وجها للوجه وعلى
كلا النحوين يلزم كون المبادى متحدة بالذات لما هى مبدأ له ومتغايرة له كذلك اما على النحو الاول
فظاهر لان الذاتيات على هذا التقدير تكون ذاتيات لكل واحد واحد من الوجه وذى الوجه فتكون
متحدة به بالذات اذ ذاتيات كل شئ تكون متحدة به كذلك ولما كان الوجه مغايرا لما هو وجه له تكون
تلك الذاتيات ايضا مغايرة له بناء على ان تغاير احد المتحدين بالشئ بعين تغاير الآخر له واما على النحو
الثانى فلان مبادى الكنه متحدة بالذات مع ما هى مبدأ له ولما كانت هى مبادى الوجه وعرضيات
له بالذات كانت مغايرة لما هو وجه له بالذات لانها مغايرة للوجه الذى هو مغاير لذى الوجه
بالذات ومغاير المغاير مغاير بالذات فيكون تلك المبادى مغايرة له قطعا واذا لم يصح ان يكون
مبدأ واحد مشتركا فى التصور بالكنه والوجه فكيف يكون المبادى الغير المتناهية التى تلزم على تقدير
كون الكل نظريا مشتركة بينهما ولا يخفى ما فيه فان الدليل الذى اورده هو على تقدير كون ذاتيات الشئ
وجها للوجه دليل على طريق قياس المساواة ويجب فيه ان يكون المقدمة الاجنبية المأخوذة فى ذلك
القياس صادقة على نهج الكلية مع انها ليست كذلك لان قولكم مغاير المغاير مغاير بالذات الذى هو
مقدمة اجنبية ليس بصادق فانه على تقدير ان يكون الشئ عرضيا ووجها للامر الذى هو عرضى ووجه
للآخر الذى يكون تمام حقيقته فذلك الشئ يكون مغاير الامر الذى هو مغاير للآخر
مع انه ليس بمغاير للآخر بالذات بل متحد معه بالذات لانه تمام حقيقته الا ترى ان الحيوان لكونه
وجه الكاتب الذى هو وجه الانسان مع انه ليس بمغاير للانسان لانه عين حقيقته فيجوز ان يكون
مبادى الوجه التى هى عرضيات له تمام حقيقة ذى الوجه او بعضه فيكون المبادى مشتركة لا محالة
وان توهم انه اذا فرض ان فى تلك الشئ حقيقة الآخر ومتحد معه يكون معروضا للامر الذى هو عارض
للآخر البتة كما ان الآخر معروض له بناء على ان ما يكون مقتضيا لاحد المتحدين يكون مقتضيا للآخر ايضا

مع انه قد فرض كونه عارضا للآخر فيلزم منه عروض المعروض لعارضه وهو كما ترى ثم فيه بان للعروض
عندهم معنيين القيام وكون الشيء خارجا عن الشيء ومحمولا عليه فان كان مرادكم من العروض في قولكم
فيلزم منه عروض المعروض آه المعنى الاول فلا نم لزومه وان كان المعنى الثاني فلا نم استحالته
فان كل واحد من المعروض والعارض خارج عن صاحبه محمول عليه بالجملة ان عروض المعروض بالمعنى
المستحيل وهو قيام المعروض بعارضه لا يلزم وما يلزم وهو كون المعروض خارجا عن العارض ومحمولا عليه
ليس بمستحيل وفي هذا الكلام تفصيل با اجمله جدي واستاذ استاذي كمال المحققين قدس سره حيث قال
وما قيل في بيان استحالة اتحاد مبادي الوجه والكنه لعله محل خدشة فانه يمكن اشتراكهما نظرا الى
ان مبادي الوجه تكون عرضيا للوجه وهي بعينه ذاتيات ذي الوجه او بعض ذاتياته
فالوجه عرض لذي الوجه وذاتيات ذي الوجه عرض للوجه وتغاير المتغاير لا يلزم ان يكون متغايرا
وقياس المساوات ح فاسد وعروض المعروض لعارضه غير مستحيل لان عروض الشيء للشيء على
نحوين الاول بمعنى القيام وهو ممتنع من الطرفين وعروض الشيء للشيء بمعنى انه خارج عن حقيقته محمول
عليه وهذا يتصور في كل ماهيتين مع عارضها فان العارض محمول وخارج عنها والماهية محمولة وخارجة
عنه ولا مناقشة فيه انتهى فان قلت ان التقدير كون الشيء عرضيا ووجها للامر الذي هو عرضي
للآخر الذي يكون حقيقة ذلك الشيء تقدير العلم كيف ويلزم على هذا ان يكون الوجه معلوما
بالوجه مع انه قد منعه المحشي سابقا قلت قد مر منا ما يكفي لدفع ما منعه المحشي فتذكره **قوله** ويمكن
ان يقرر آه اعلم ان ابطال النظرية الكل بلزوم الدور او التس من جهة لزوم استحالتين احدهما
ان الدور يستلزم حيثية الموقوف للموقوف عليه والتس يستلزم استحضار امور غير متناهية
في زمان متناه وقد مر بيانه واخريهما ما بينه المحشي في قوله هذا من انه على تقدير الدور يكون احدهما
انه لو كان كل من التصورات نظريا مفصولا اما بطريق الدور او التس فعلى الاول يستلزم ان يكون
كل من الموقوف اي المكتسب والموقوف عليه اي الكاسب معرفا بالكسر من جهة كونه كاسبا ومعرفا
بالفتح من جهة كونه مكتسبا لان كلا منهما على هذا التقدير ضعيف بتينك الجهتين فيكون كل منهما

ح متصورا اي حاصلا في الذهن بالذات من جهة كونه كاسبا ومتصورا بالعرض اي غير حاصل في الذهن
بالذات من جهة انه مكتسب من تصور آخر بناء على ان التصور في التعريفات تصور واحد متعلق
بالمعروف بالكسر اولا وبالذات والمعرف بالفتح ثانيا وبالعرض والثاني يستلزم ان يكون كل
من التصورات الغير المتناهية متصورا بالعرض اي غير حاصل في الذهن بالذات بناء على انه يكون
معرفا بالفتح وفيه يكون الحصول لكن فيه وجه المعرف بالفتح دون المعرف بالكسر فيلزم تحقق ما
بالعرض اي المعرف بالفتح دون ما بالذات اي المعرف بالكسر وبالجملة ان نظرية التصورات
باسرها تستلزم الدور والتس المستلزمين للاستحالة وهي كون كل منهما متصورا بالذات وبالعرض
او تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات واذا امتنع حصول التصورات امتنع حصول التصديقات
ايضا لان حصولها بدونه غير ممكن ففرض التصورات والتصديقات باسرها نظرية من جهة استحالة
لان يستلزم للمح محال **قوله** فافهم لعله اشارة الى ما في قول المحشي ويمكن ان يقرر آه من الاختلال
بوجوه اما اولا فبان الاستحالتين اللتين بينهما المحشي على تقدير كون كل من التصورات نظريا
وحصوله من آخر تلزم كونه متصورا بالذات وبالعرض او تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات
تجري على كل تقدير سواء كان حصوله بطريق الدور او التس كما لا يخفى على المتامل فالوجه تخصيص
المحشي ذكر احدى الاستحالتين على تقدير الدور والاخرى على تقدير التس واما ثانيا فبان الدليل
الذي اورده المحشي مبني على عدم حصول المعرف بالفتح في الذهن وانما اليه الالتفات فقط مع ان
الحق ان المعرف ايضا يحصل في الذهن كيف ولو لم يحصل لم يكن المعرف بالكسر موديا الى حصول
المعرف بالفتح على انه لو لم يحصل المعرف بالفتح بل يكون الالتفات اليه فقط لم يكن المكتسب تصورا
من العلم الذي هو من مقولة الكيف لان الالتفات من مقولة الفعل مع ان الالتفات الى
بدون وجود الملتفت اليه في الذهن حقيقة وبالذات غير معقول واما ثالثا فبانه لو تم ما ذكره
المحشي لزم منه عدم امكان حصول نظري من نظري مع انه جائز بل واقع واما رابعا فلانه لا شناعة
في كون شيء واحد متصورا بالذات وبالعرض من جهتين وكذا لا شناعة في كون كل من التصورات

النظرية متصورا بالعرض فانه كما انه متصور بالعرض بالنسبة الى المركب متصور بالذات بالنسبة الى الجزء وتحقق ما بالعرض انما يستحيل لو انتفى ما بالذات مط وبعبارة اخرى انه ان اراد المحشي بما بالذات ما لا يشتمل على ما بالعرض اصلا فلا نم استحالة تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات بهذا المعنى وان اراد به معنى اعم منه ومما يشتمل على ما بالعرض فلا نم انتفائه في محل النزاع كيف وهو متحقق قطعا وبعد بقي خبايا في زوايا المقام تركنا خوفا للتطويل فعليك بالتامل **قال** الشارح لا يتم الا بدعوى البداهة في مقدمات الدليل آه لما يرد على ظاهر هذا القول مناقشات منها انا لا نسلم ان هذا الاستدلال لا يتم الا بدعوى البداهة في مقدمات الدليل مع اطرافها لانه انما يتوقف على بداهة المقدمات واطرافها واما على المقدمات والاطراف فلا فضلا عن دعوى البداهة نعم لا بد من الانتهاء الى البديهي لكنه لا يستلزم التوقف على دعوى البداهة ومنها انه ان اراد بقوله وذلك كاف في نفي كسبية الكل انه يكفي دليلا على بطلان كسبية الكل فمسلم لكن لا يتفرع عليه انه لا حاجة الى الدليل وان اراد انه عين نفي كسبية الكل كما يقتضيه قوله فظهر ان الاستدلال يؤل بالآخرة الى دعوى البداهة في المط فهو ممنوع لصلاحية ان يجعل دليلا على هذا النفي ولو سلم فلا يتفرع عليه انه لا حاجة الى الدليل عليه لجواز ان يكون دعوى البداهة نظرية ومنها انه يستفاد من قول الشارح وهذا الطريق يعني الاحالة الى البداهة اسلم من تكلف الاستدلال عليه آه انه لو استدل المص على المط بما هو المشهور لكان صحيحا لكنه انما عدل عنه الى دعوى البداهة فيه لكونه اسلم مع انه ليس كذلك اذ لا يخ اما ان يكون المط عند المص بديهيا او نظريا على الاول لم يصح الاستدلال عليه بدليل سواء كان هذا الدليل او غيره لان البديهي لا يثبت بالدليل وعلى الثاني لم يصح منه دعوى البداهة فيه فضلا من ترجيح طريق الاحالة على البداهة على طريق الاستدلال ومنها انه لو تم ما ذكره الشارح لم يصح الاستدلال اي استدلال كان على اي مط كان فانه لا بد في تمام كل استدلال من دعوى البداهة في مقدمات الدليل مع اطرافها والا فللخصم ان يمنعها واذا كان كذلك فليكتف اولا بدعوى البداهة حذرا عن التطويل بلا طائل فقرر المحشي كلام الشارح بحيث لا يتوجه عليه مناقشة من المناقشات المذكورة بقوله لحاصله آه توضيحه

جواب القول لما يرد آه ١٢

دعوى الاستدلال ١٢

لا بد لاتمام الدليل لابطال نظرية الكل من دفع الدور والتسلسل من دعوى بداهة مقدماته واطرافها والا فعلى تقدير نظريتهما لا ينقطع الكلام بل يلزم الدور والتسلسل بناء على ان للخصم ان يمنع صحة المقدمات ويسأل ويستفسر عن اطرافها فان النظري يقبل المنع والاستفسار ودعوى بداهة مقدمات الدليل مع اطرافها هو قولنا لو كان الكل من كل من التصورات والتصديقات نظريا لدار او تسلسل قولنا لو كان الكل من كل منهما بديهيا لما احتجنا في شيء منهما الى الفكر في قوة قولنا ان بعض التصديقات بديهي وبعضها نظري ودعوى بداهة اطراف مقدمات الدليل في قوة ان بعض التصورات بديهي وبعضها نظري فحصل الاستدلال ان دعوى البداهة في المط الذي هو ان البعض من كل منهما بديهي ونظري فليكتف بدعوى البداهة في المط اولا والا يلزم التطويل بلا طائل وهذا هو المرجح لطريق الاحالة الى البداهة لاثبات المط على الاستدلال المذكور واذا عرفت هذا فلا يتوجه مناقشة من المناقشات اما الاولى فبان المراد من توقف الدليل على دعوى البداهة في مقدمات الدليل مع اطرافها التوقف بالنسبة الى الخصم كما اشار اليه المحشي اذ للخصم ان يمنع آه ومعلوم ان تمامية الدليل عند الخصم موقوفة على معلومية مقدمات الدليل مع اطرافها بطريق البداهة لا باي طريق كانت سواء كانت بالنظرية او البداهة اذ على تقدير النظرية له ان يمنع صحة المقدمات ويستفسر عن الاطراف فيلزم الدور او التسلسل واما الثانية فبان المراد من الدليل في قوله فلا حاجة الى الدليل عليه الدليل الذي ذكره في الشرح من انه لو كان الكل آه ويحمل اللام التعريف في الدليل للعهد الخارجي لا مطلق الدليل اي دليل كان واما الثالثة فبانا نختار الشق الثاني وهو ان المط نظري عند المص لكن لما كان اثباته بالاستدلال يؤل الى دعوى البداهة في المط اختار او لاقصر المسافة فيكون ح للاحالة الى البداهة في المقصد ترجيح على الاستدلال واما الرابعة فبان منشاء استلزام بداهة مقدمات الدليل والاطراف آه لدعوى البداهة في المط انما هو من جهة ان محصول المط آه ومع البديهي لا يجب ان يقع البديهي محمولا في كل مط حتى يجري في كل دليل ما يجري في الدليل الذي اورده الشارح **قوله** ولا يخفى آه اعتراض على ما قرر المحشي قول الشارح بقوله حاصله ترجيح طريق الاحالة الى البداهة على طريق الاستدلال توضيحه انه لو تم ما ذكره الشارح الدال على عدم

صحة الاستدلال فانك قد عرفت ان صحته موقوفة على دعوى بداهة المقدمات والاطراف وفي قوة الدعوى
وهو ان بعض التصورات والتصديقات بديهي لان من يقول بكسبية الكل كيف يسلم بداهة المقدمات
والاطراف فيتوقف صحة الدليل على المدعى الذي هو كأنه عينه وهذا هو الضرب الاول من المصادرات
التي بينها المحشي في منهيته حيث قال فيها المصادرة على المطلوب على اربعة اوجه احدها ان يكون
المدعى عين الدليل والثاني ان يكون جزء الدليل والثالث ان يكون موقوفا عليه لجزء الدليل
والرابع ان يكون موقوفا عليه لصحة الدليل والكل باطل لاشتماله على الدور وانتهى على ما ادعيتموه
من ترجيح طريق الاحالة الى البداهة على طريق الاستدلال فان ترجيح الشيء على الشيء عبارة عن صحة
كليهما لكن بحيث يكون للاول قوة على الثاني فهو يقتضي صحة الطرف المقابل للمرجح ولا صحة للمقابل ح
وانما قلنا ان دعوى بداهة المقدمات والاطراف انما في قوة قولنا ان بعض التصورات والتصديقات
بديهي حتى فرعنا عليه انه يلزم منه ضرب من المصادرات وما قلنا انها عينه اذ من البين ان دعوى بداهة
المقدمات والاطراف دعوى امر شخصي فيكون قضية شخصية معنى فلا يمكن ان يكون عين القول
المذكور لانه موجبة جزئية فتكون مجردة عن المواد الشخصية نعم لما كانت الشخصية مستلزمة للجزئية قيل
انها في قوتها وكأنها عينه فلا يتجه انه يلزم المصادرة على المط حقيقة فكيف يصح قول المحشي انه
على ضرب من المصادرة **قوله** فكأنه اراد الظ انه جواب لقوله ولا يخفى بقرينة ذكره بعده بفاء
التعقيب تقريره انه ما اراد الشارح من دعوى بداهة مقدمات الدليل والاطراف انما دعواها بلا واسطة
حتى يلزم منه ضرب من المصادرة بناء على انها في قوة اصل الدعوى المطلوبة بل اراد اعم منها
ومن دعواها بواسطة بمرتبة او بمراتب كدعوى بداهة بداهة المقدمات والاطراف ودعوى بداهة
بداهة بداهتها وهكذا حتى يتم الكلام والا يلزم الدور والتسلسل ومن البين ان هذه الدعوى الاعم ليست
في قوة اصل الدعوى المطلوبة حتى يلزم منه ضرب المصادرة ويؤيد تلك الارادة قول الشارح يؤول
الى دعوى البداهة في المط فان دعوى بداهة مقدمات الدليل والاطراف انما بلا واسطة كانه دعوى
نفس المط الذي هو كون بعض التصديقات والتصورات بديهيا ونظريا لا دعوى بداهة المط

اى كون بعض من كل من التصديقات والتصورات بديهيا ونظريا بديهي اعترض عليه جدي و
استاذ استاذي كمال المحققين قدس سره ان المصادرة لازمة وادعا رها في اول الوهلة ثانيهما
لا منع المصادرة لان المصادرة توقف الدليل على المدعى وتوقفه عليه ولا ثانيا الا يغني من الحق
شيئا وتجيب قوله فان دعوى بداهة آه كيف ودعوى البداهة بواسطة ايضا ليس دعوى بداهة
المط على ان الكلام في الدعوى الخاص ودعوى بداهة المقدمات في اي موضع يكون بواسطة او بلا
واسطة يكون دعوى بداهة المط فان المط بداهة البعض اي بعض كان واي قضية كانت ولو في نظر
فرض فبداهتها تتضمن عين المط او مساوقة له والدعوى الاخيرة مسلم لان دعوى البداهة في الدليل
بواسطة ليس يستلزم البداهة المدعى اعم من ان يكون دعوى البداهة في المط بلا واسطة او فيه بواسطة
ففي محل النزاع ودعوى البداهة في الدليل بواسطة او بلا واسطة يستلزم دعوى بداهة المط في
غير محل النزاع لا يستلزم سط **قوله** قدس سره وتجيب قوله فان دعوى بداهة آه كيف الخ حاصله
ان دعوى البداهة في مقدمات الدليل والاطراف بالواسطة امر شخصي فكيف يصح حكم المحشي بعينيتها
لدعوى بداهة المطلوب التي هو امر غير شخصي فتامل ويمكن ان يقال ان قوله فكأنه جواب لايراد
يرد على قول الشارح نظرا الى الاستدلال يؤول بالآخرة الى دعوى البداهة في المط من انه انما يؤول
الى دعوى نفس المط هو ان البعض من كل من التصورات والتصديقات بديهي ونظري لا الى
دعوى بداهة المط اى كون كل من التصورات والتصديقات بديهيا ونظريا بديهي وتقريره
ان مراد الشارح من دعوى بداهة مقدمات الدليل والاطراف اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة
وهكذا حتى يتم الكلام والا يلزم الدور والتسلسل ومن البين ان هذه الدعوى الاعم مستلزمة لدعوى
بداهة المط البتة لانه كما ان دعوى بداهة المقدمات والاطراف بلا واسطة في قوة دعوى المط
كذلك دعوى بداهة بداهتها في قوة دعوى بداهة المط فافهم ولا تسرع بالرد والقبول تماما ليتنبه
عليه هو انه لقائل ان يقول ان غاية الامر ان دعوى بداهة مقدمات الدليل والاطراف انما يؤول الى دعوى
البداهة في المط فان البداهة والنظرية يكونان مختلفين باختلاف عنوان الموضوع ومن البين ان

موضوع الدعوين مختلف فان موضوع الدعوى الاولى هذه المقدمات واطرافها للان كلها ان هذه
المقدمات والاطراف بديهية وموضوع الثانية كون بعض التصورات والتصديقات نظريا وبعضها
بديهيا لان مآلها كون بعض التصورات والتصديقات نظريا وبعضها بديهيا بديهي فلا يلزم من دعوى
بداهة المقدمات واطرافها دعوى بداهة المطلوب حتى يؤول الدعوى الاولى الى الدعوى الثانية وما اورده
السيد ابو الفتح على قول الشارح وذلك بعينه دعوى البداهة في عدم بداهة الكل من انه لو سلم انه لابد
في الدليل المذكور على بطلان بداهة الكل من دعوى البداهة في ثبوت الاحتياج الى النظر في بعض
التصورات والتصديقات فكون ذلك عين دعوى البداهة في عدم البداهة ممنوع لجواز ان
يستدل بكل منهما على الآخر ولو سلم فانما هو عين دعوى البداهة في عدم بداهة التصورات والتصديقات
وهي ليست عين دعوى البداهة في عدم بداهة الكل الذي هو المدعى ولا ملزومة لها انتهى ففيه ان حكم
الشارح بالعينية انما هو على سبيل المبالغة ومنع ملزومية دعوى عدم بداهة بعض التصورات والتصديقات
لدعوى البداهة في عدم بداهة الكل منع لا ينبغي ان يصغى اليه لانه خلاف الضرورة **قال المصنف**
بالنظر قيل ان هذا القيد غير محتاج ضرورة ان الاكتساب يخص النظر اصطلاحا الا ان يقال انه اراد توضيحا
لتعريف النظر فذكره صريحا او حملا للاكتساب على معناه اللغوي وهو مطلق التحصيل لكنه لا يلائم الايجاز
المطلوب في الرسالة **قال الشارح** المشهور في تعريف الضروري والنظري ما يتوقف حصوله على النظر
وما لا يتوقف عليه فنشر على غير ترتيب اللف وبهذا التعريف قيل انهما من صفات العلم وقيل من صفات
المعلوم وعلى تقدير تعريفهما بما لا يتوقف علمه على النظر وما يتوقف عليه لا يكونان الا من صفات المعلوم
اذ من البين ان علم العلم لا يترتب على النظر فتامل **قال الشارح** ويرد على الثانية آه ايراد على تعريف النظري
بما يتوقف حصوله على النظر وحاصله انه يلزم على التعريف المذكور للنظري ان لا يتحقق علم نظري اصلا
لانه لا يتوقف حصول شيء من الاشياء سواء كان تصورا او تصديقا على النظر اذ لو كان موقوفا
عليه لما امكن حصوله بدونه لان توقف الشيء على الشيء عبارة عما لا يمكن حصول الاول بدون الثاني مع
انه ليس كذلك اذ يتحقق حصوله بالحدس الذي هو قسم من الضروري المقابل للنظري لان صاحب القوة

القدسية يعلم المطالب التصورية والتصديقية كلها بالحدس قال الفاضل اليزدي ان الايراد لا يتوجه
على دعوى الكلية وذكر الحدس بطريق التمثيل فمنع الكلية غير مضر وكذا منع حصول كل علم بالحدس
على تقدير تسليم امكان حصول الكل بلا نظر لجواز حصول البعض بالتجربة ونحوها **قوله** وهذا الجواب
اعلم ان حاصل الجواب انا لا نم انه يلزم على هذا التعريف المذكور للنظري ان لا يتحقق علم نظري بناء
على انه لا يتوقف حصول شيء من الاشياء على النظر اذ يحصل بالحدس لصاحب القوة القدسية لان
حصول شيء بالحدس له لا يوجب ان لا يتوقف حصوله على النظر بالقياس الى فاقدها حتى لم يتحقق العلم
النظري بالقياس اليه ايضا اذ من البين انه لا يمكن حصوله بالقياس اليه الا بالنظر فما يحصل لصاحب القوة
القدسية يكون بديهيا بالنسبة اليه لا يمكن حصوله بالنظر وبالنظر الى فاقدها يجوز ان يكون نظريا
لا يمكن حصوله الا بالنظر فيتحقق العلم النظري بالنسبة اليه قطعا ولا يخفى عليك ان في هذا الجواب لما
كان لاختلاف النظرية والبداهة بالنظر الى الاشخاص دخل حيث جعل قيدان ما يحصل لصاحب آه وكذا
يكون التوقف المعتبر في تعريف النظري والضروري بالمعنى المشهور اي لا يمكن حصول شيء الا بعد الآخر
امكانا بالقياس الى العالم الذي هو موصوف بها حقيقة ايضا دخل كون الجواب بالنظر الى ان النظرية
آه **قوله** الا بالقياس اليها اي النظري والبديهي يعني ليس المراد من التوقف على النظر الذي هو معتبر في
تعريف النظري في جواب المجيب التوقف بالقياس الى النظري والبديهي يعني ان النظري شيء
لا يمكن حصوله بالقياس اليه الا بالنظر والبديهي بخلافه والا لم يصح الجواب اذ ح يكون حاصله ان حصول
شيء بعينه بالنسبة الى صاحب القوة القدسية غير موقوف على النظر فيكون بديهيا بالنسبة اليه
وبالقياس الى فاقدها موقوف على النظر لانه لا يمكن حصوله الا به فيكون نظريا بالنسبة اليه وهذا
كما ترى لانه من الممتنعات ان يكون شيء واحد من حيث نفسه موقوفا على شيء في صورة وغير موقوف
عليه في صورة اخرى **قوله** في دفع الجواب بمنع ظاهر فان يا يمكن آه تفصيل الكلام ان الشارح دفع جواب
الايراد بقوله اذ حصول تلك القوة آه وحاصله ان حصول القوة القدسية لفاقدها ايضا ممكن بناء على ان
حصولها لكل فرد من افراد الانسان ممكن فلم يتحقق العلم النظري المعتبر فيه توقف الحصول على النظر

بالقياس اليه ايضا اذ لم يتوقف حصوله بالقياس اليه على النظر والفكر كيف ولو كان كذلك لما امكن حصوله
الا به دون الحدس لان التوقف عبارة عما لا يمكن حصول شيء الا بعد شيء آخر مع انه ليس كذلك اذ يمكن
ان يحصل له بالحدس فلا ايراد وتحرير تقرير لما فهم المحشي ان حكم الشارح بامكان القوة القدسية لكل فرد من
افراد الانسان الذي بنى عليه دفع الجواب ليس بوجه الا ان منشأ حصول القوة القدسية ليس الا الطبيعة
الانسان من حيث هي هي لما تحقق في جميع افراده على السوية لا بدان يوجد هذه القوة في كل فرد
من افراد الانسان لان تحقق المنشأ يوجب تحقق ما هو منشأ له فنقض المحشي بقوله فان ما يمكن آه تقريره
ان امكان القوة القدسية وان كان منشأه طبيعة الانسان من حيث هي التي توجد في جميع افراده على
السوية لكن لا يلزم منه ان يكون ممكنا لكل فرد منه حتى يلزم منه امكان ثبوته لفاقد القوة القدسية
ايضا وتقريره دفع الشبهة لجواز ان يكون خصوصية بعض الافراد آبية عن اتصافه بالحدس فان كان بعض فرد
يكون آبيا عن اتصافه فهو ممكن للطبيعة وان كان البعض الآخر قابلا له وتحقق المنشأ انما يوجب تحقق
ما هو منشأ له اذا لم يمنع مانع ومنه علم ان تقرير منع المحشي بهذا النمط اولى مما قرره بعض الاعاظم لكون ان
وجه امكان القوة القدسية لكل فرد من افراد الانسان بانه يصح لفرد يصح لسائر الافراد فالقوة
القدسية التي لا شبهة في وجودها في فرد وهو صاحب القوة القدسية يمكن وجودها في فرد آخر وهو الذي
يكون فاقدا لها ومنع ما لا نسلم ان كل ما يمكن لفرد يمكن لسائر الافراد بل يجوز ان يكون بعض الخصوصيات
مما يمنع اتصافه بها القوة بعض الخصوصيات الاخر فيجوز ان يستحيل لفاقد القوة القدسية [illegible] لما
فامتنع حصول العلم منه من نظر لكن هذا التقرير لا يلائم عبارة المحشي كما لا يخفى على من له ادنى فهم
قوله الا ان يقيم الشارح في الامكان آه اشارة الى رد المنع على وجه الضعف تقرير الجواب انه
يجوز ان يكون لبعض الافراد خصوصية آبيا عن اتصاف ما هو ممكن للطبيعة من حيث هي لكن لا ريب
في انه لا يكون آبيا عن الاتصاف من جهة الطبيعة المأخوذة فيه والا كيف يصح ان يكون الفرد الآخر
متصفا به لتحقق ما هو منشأ الا باراء الطبيعة من حيث هي فيه فامكان القوة القدسية وان لم يجز لكن
لخصوصية الفاقدية غير ثابت للفاقد لكن بالنظر الى الطبيعة التي هو الانسان يكون ثابتا له ايضا

لما كان الشارح في المواد الثلث من الوجوب والامكان والامتناع انما هما اخذها بالنسبة الى الطبيعة
من حيث هي دون ما من حيث الخصوصية لا بدان يحمل الامكان المعتبر في تعريف التوقف المعتبر في
النظري ههنا على الامكان بالنسبة الى الطبيعة من حيث هي لان الشارح هو المعتبر في التعريفات
فيكون تعريف النظري بما يتوقف حصوله على النظر الذي هو معنى ان لا يمكن حصوله من حيث
الطبيعة بدون النظر منقوضا بسائر افراده وان كان بالنظر الى فاقد القوة القدسية فانه يمكن
لكل فرد حصول كل علم بلا نظر بالنظر الى طبيعة الانسان من حيث هي فلم يتحقق علم نظري فالايراد بحاله
ووجه الضعف ظاهر فان المتبادر وكذا الشائع من الامكان المأخوذ في تعريف التوقف الامكان بحسب
الطبيعة ممنوع والا لم يصح ان يقال توقف الابن على الاب فانه يمكن طبيعة الابن بدون الاب
لا ريب في صحة هذا القول قال ابي سيدي العلوم العقلية والنقلية قدس سره في وجه الضعف ان المتوهم
الثالث وان تعتبر نظرا الى طبيعة الفرد لكن يجوز ان يكون مراده عدم الحصول بامكان نظرا الى
الشخص الفاقد ولا نعني بالفاقد الفاقد من حيث انه فاقد ليرجع الى التوجيه الآتي بل نعني به ذلك
الشخص الفاقد ويجوز ان يكون لبعض الاشخاص آبيا عن القوة القدسية كما لا يخفى على المتأمل **قوله**
وان قرر الجواب آه يعني لو قرر جواب الايراد على غير ما قرره الشارح بالنظر الى ان النظرية والبداهة لا تختلفان باختلاف
الاشخاص بان ليس المراد من التوقف المعتبر في التعريف المشهور للنظري والبديهي التوقف بالنسبة الى
انسان كان من سواء كان من اهل القوة القدسية او فاقدا لها بل بالنسبة الى الفاقد من حيث انه فاقد فيكون
النظري ح عبارة عما لا يمكن حصوله لفاقد القوة القدسية من حيث انه فاقد لها وان لم يتوجه عليه ما ذكر
من ان حصول القوة القدسية لفاقدها ايضا ممكن بناء على امكان حصولها لكل فرد من افراد
الانسان فلا يتوقف حصول كل شيء على النظر بالنظر اليه ايضا فلم يتحقق العلم النظري بالقياس اليه
اصلا لان امكان القوة القدسية للفاقد لا يجعل النظري بديهيا لان البداهة والنظرية انما يعتبر
بالقياس الى الفاقد بشرط كونه فاقدا فالذي يكون نظريا بالقياس اليه يكون نظريا وانما [illegible]
اليه ولا يوسوس الوهم بمثل ما ذكر في الجواب السابق من ان المتبادر والشائع في الامكان وغيره

من المواد الثلث انفذه بالنسبة الى الطبيعة من حيث هي فيكون المراد من الامكان الذي هو المأخوذ
في تعريف التوقف المعتبر في تعريف النظري الامكان بحسب الطبيعة من حيث هي ولا ريب في ان
طبيعة الفاقد غير آبية من حصول كل شيء بلا نظر لفيضان القوة القدسية من الفياض المطلق
عليه لانا نقول ان شيوع الامكان وغيره في الطبيعة من حيث هي انما هو اذا انتسب الى الشيء المطلق
دون ما اذا انتسب الى الشيء المقيد اذ على هذا يكون المتبادر الشائع منه انفذه بالنسبة الى المقيد
وهو ليس الا هذا دون ذاك فلان امكان الحصول بلا نظر اذا انتسب الى الفاقد المقيد بكونه فاقدا
فيكون المتبادر في تعريف النظري ما لا يمكن حصوله لفاقد القوة القدسية نظرا الى خصوصية
حيثية الفقدان الا بالنظر والبديهي بخلافه ولا يرد على الجواب ان الكسب نظري كحصول الفاقد
القوة القدسية من حيث هو فاقد لها بلا نظر كصاحب التجربة فلم يتوقف على النظر بالقياس
اليه فلم يكن نظريا فلم يتم التقييد بفاقد القوة القدسية من حيث هو فاقد لها مادة الايراد
الان ذكر الفاقد للقوة القدسية من حيث هو فاقد لها انما وقع من المحشي تمثيلا والمقصود فاقد
القوة القدسية ونحوها فتم سر ان ابتناء الجواب على عدم اختلاف النظرية والبداهة باختلاف
الاشخاص مما لا وجه له اذ يتم على تقدير اختلاف البداهة والنظرية باختلاف الاشخاص ايضا
كما لا يخفى على ذوي الافهام الا ان يقال ان ذكر حديث عدم الاختلاف ليس على وجه الابتناء
بل للاشارة الى ان جواب الايراد على تقدير عدم الاختلاف انما هو هذا الجواب لا غير **قال الشارح**
والجواب آه **قيل** هذا جواب عن اصل الايراد وعن الجواب الاول الاول اولى لاستقلال الثاني
بكونه جوابا عن الايراد فيلغو من مؤنة الاول انتهى فحاصل الجواب عن اصل الايراد منع ان التوقف
المعتبر في النظري والبديهي بمعنى ان لا يمكن حصول الشيء الا بعد شيء آخر حتى يرد عليه الايراد بل بمعنى
العلاقة المصححة لدخول الفاء ولا ريب في تحققه فيما نحن فيه بناء على انه يصح ان يقال اذا حصل النظر
فيحصل العلم النظري فامكان حصول النظري بغير النظر لصاحب القوة القدسية لا ينافي النظرية
وعن الجواب الاول انا وان سلمنا قولكم ان حصول القوة القدسية لكل فرد من افراد الانسان

ممكن لكن لا نسلم ما فرعتموه عليه من قولكم فلا يتوقف حصوله بالنسبة الى البعض على النظر بناء على ان
التوقف عبارة عما لا يمكن حصول الشيء الا بعد شيء آخر حتى يبطل به الجواب الاول لم لا يجوز ان
يكون بمعنى العلاقة المصححة لدخول الفاء ولا شبهة في تحققه لانه يصح ان يقال اذا حصل النظر
فيحصل العلم النظري فامكان حصول النظري بالحدس لا ينافي كونه نظريا وليظهر لك من هذا
ان ذكر الشارح حديث جواز تعدد العلل المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام على معلول واحد شخصي
بدلا بان يحصل المعلول بكل من العلل المذكورة لو حصل ابتداء ليس من جهة ان الجواب موقوف
عليه كما فهمه المحشي حيث قال هذا الجواب مبني آه حتى يتوجه عليه الاعتراض الذي سيورده
بقوله والحق آه وسنشرحه فتطلع ان ليس له دخل فيه بل من جهة انه سند لاطلاق التوقف
على العلاقة المصححة لدخول الفاء بيانه ان اعتبارهم التوقف المعتبر في تعريف العلة المفتقر اليه
عليه لازم يدل على ان التوقف يستعمل في العلاقة المصححة لدخول الفاء ايضا فانه لما لم يصح في تعدد
تبادل العلل المستقلة على معلول واحد شخصي على التعاقب باعتبار التوقف المعتبر فيها بالمعنى المشهور
لظهور ان المعلول لا يتوقف بهذا التوقف على علة من العلل المستقلة الكذائية والا لم يمكن تحققه
من علة اخرى لا بد ان يراد منه المعنى الآخر اي العلاقة المصححة لدخول الفاء ولا ريب في تحققه
في الصورة المفروضة فانه يصح فيها ان يقال ان تحقق تلك العلة من العلل المذكورة فيتحقق المعلول
قوله والحق ما ذهب اليه المحشي وغيره من المحققين من انه لا يجوز آه اعتراض على كلام الشارح حاصله
ان المبني عليه للجواب المذكور من الشارح هو جواز تعدد العلل المستقلة لما كان باطلا عنده فليبطل
منه الجواب لان بطلان المبني عليه يستلزم بطلان ما هو مبني عليه لا يخفى ما فيه فانك قد عرفت ان ذكر الشارح
حديث الجواز المذكور ليس من جهة ان الجواب موقوف عليه بل من جهة انه سند لاطلاق التوقف على العلاقة
المصححة لدخول الفاء فان تأملت ان بطلان السند يستلزم بطلان ما هو سند له وهو يستلزم بطلان الجواب المذكور المبني
عليه لان بطلان المبني عليه يستلزم بطلان ما هو مبني عليه قلت لا نسلم ان بطلان السند يستلزم بطلان ما هو سند له
لانه انما هو فيما اذا كان السند مساويا للذي هو سند له ولما لم يكن ههنا كذلك لانه اخص فكيف يستلزم البطلان

ذي السند فلا يلزم منه بطلان الجواب **قوله** فان خصوصية العلتين ملغاة آه دليل لعدم جواز
تعدد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي على سبيل التبادل حاصله انه لو جاز ان يكون لمعلول واحد شخصي
علتان مستقلتان على سبيل التبادل يكون كل واحدة منهما علة بخصوصيته موقوفا عليها
للمعلول ومترتبة عليها لان العلة عبارة عما يتوقف ويترتب عليه المعلول ومن المعلوم ان الخصوصية ملغاة
في التوقف والترتب اذ لو كان لها دخل فيه لم يتوقف ولم يترتب المعلول على العلة الا مع اعتبارها
الخصوصية بناء على ان المعلول لا يتوقف ولا يترتب الا على شيء يمتنع حصوله بدونه مع انه قد
فرض انه يمكن حصوله من العلة الاخرى المقترنة مع الخصوصية الاخرى لو حصلت ابتداء او وقعت
الخصوصية لا يكون كل واحدة واحدة من العلتين بخصوصيته علة بل يكون القدر المشترك بينهما
علة لانه يمتنع حصول المعلول بدونه والقدر المشترك سواء كان طبيعة تينك العلتين من حيث هي
او من حيث تشخيص الفردية المشتركة بين خصوصية الافراد واحد فيكون العلة واحدة لا متعددة
وههنا ابحاث لا بد لنا ان نوردها ترويحا لقلوب الشائقين وتشحيذا لاذهان الناظرين اولها
ما افاده جدي واستاذ استاذي كمال المحققين قدس سره بقوله لك ان تقول ان كون الخصوصية
ملغاة انما هو على تقدير ان يراد بالتوقف في معنى العلة التوقف بمعنى ان لا يمكن حصول المعلول
بدون آخر وهذا الجواب مبني على تصرف في معنى التوقف والرجوع من المعنى الاول الى ما صرح
به في معناه من صحة دخول الفاء فيه فلا يصح قوله ان خصوصية العلة ملغاة في التوقف وقوله ان
المعلول لا يترتب الا على شيء يمتنع بدونه اول النزاع فان من جوز تعدد العلل المستقلة بلا كيف
ليساعد عليه ولذا ترك ذلك المعنى في تعريف التوقف الماخوذ في تعريف العلة واخذ معنى آخر
انتهى ما قيل لدفعه من ان تعدد العلتين بط مط سواء كان التوقف بالمعنى المشهور او المعنى المعدود
اليه لان المصحح لدخول الفاء هو الترتب الذي هو عبارة عن علاقة ذاتية بين الشيئين بحيث يمتنع
الانفكاك بينهما لا عن مط التعقيب سواء كان بالعلاقة او بالاتفاق كما يظهر بالتامل الصادق
انتهى نقضا نا وان سلمنا ان المصحح لدخول الفاء ليس عبارة عن مط التعقيب لكن لا يلزم منه ان يكون

عبارة عن علاقة ذاتية بحيث يمتنع الانفكاك بينهما بل هو عبارة عن ان يكون للشيء دخل في الجملة
في وجود شيء آخر سواء امكن الانفكاك بينهما او لا فبحث المحقق بحاله فان وجه كلام المحشي بان
غرضه اثبات ان الدليل على ابطال تعدد العلل المستقلة على نهج البدل على كلا التقديرين سواء كان
التوقف الماخوذ في تعريف العلة بمعنى لولاه لامتنع الآخر او بمعنى الترتب اي العلاقة المصححة لدخول الفاء
وهو الذي سيعبر عنها المحشي بقوله كون الشيء موقوفا عليه الشيء ومتقدما عليه بالذات فان التعدد المذكور
بط عندهم مط فاورد الدليل على البطالة على التقدير الاول بقوله فان خصوصية العلتين آه ولزوم
البطالة على التقدير الثاني بناء على التلازم بين هذين المعنيين كما اشير اليه قوله سواء اريد آه لان
ابطال احد المتلازمين يوجب ابطال المتلازم الآخر فيكون قوله والتحقيق يقتضي انما الفيض معه سواء
اريد بالعلة آه اشارة الى الدليل على البطالة على التقدير الثاني ويساعد هذا التوجيه قول المحشي في المنهية
ذيل قوله انما هو القدر المشترك آه بقوله لا يخفى انه اذا كان لكل منهما تاثير تام كان تاثير كل منهما مغايرا للتاثير الآخر
والا يلزم تحصيل الحاصل مستحيل والحق ان المؤثر على ذلك التقدير هو القدر المشترك ثم العلة بمعنى الترتب وبمعنى
كون الشيء محتاجا اليه متلازمان فالمقصود من هذا الدليل بيان امتناع تعدد العلة بالمعنى الاول يلزم منه امتناع تعددها بالمعنى
الثاني كما ان المقصود من الدليل الاول بيان امتناع تعددها بالمعنى الثاني ويلزم منه امتناع تعددها بالمعنى الاول فلا تغفل انتهى
المراد المحقق قدس سره كما لا يخفى على من له ادنى فطانة وينبغي ان يعلم انه على هذا التوجيه يجب ان يقال ان ما
المحشي في المنهية الاخرى بقوله انت تعلم ان الممكن في وجوده وعدمه محتاج الى العلة في وجوده الى وجودها
وفي عدمه الى عدمها فلو كانت احدى العلتين موجودة والاخرى معدومة ولم يعدم المعلول بعدمها يلزم
الترجيح بلا مرجح فان المفروض ان كلا من علتي الوجود والعدم متحقق مع تحقق احد المعلولين دون الآخر
بل يلزم ترجيح المرجوح لعدم احتياج المعلول الى التاثير مع ان الاحتياج وعدمه لا يختلفان بحال التاثير
والعدم انتهى دليل لقوله اذ المعلول لا يترتب آه دون قوله والتحقيق يقتضي انما الفيض آه وان لم
يحتج في هذه الصورة لتطبيق الدليل على المدعي الى تكلف كما يحتاج اليه في الصورة الاولى اذ
يقرر كلام المحشي بان الممكن في وجوده محتاج الى وجود العلة وفي عدمه محتاج الى عدمها فلو لم يترتب المعلول

على نحو يمتنع حصوله بدونه بل على غيره ايضا بان يمكن حصوله من هذا الغير لو حصل ابتداء فيكون لكل
علتان يحصل من كل منهما لو حصل ابتداء فلو فرض انه وجدت احدى العلتين اوجد المعلول بها والاخرى
معدومة ولم يعدم المعلول بعدمها يلزم الترجيح بلا مرجح آه لانه على تقدير حصوله وحده قوله وبالتحقيق يقتضي ثانيا
الفروع آه يكون فعلا المعلول آه بل هو دليل فيكون تاما بلا منع فلا يتم الدليل الذي اورده المحشي بقوله فان
خصوصية العلتين آه لابطال تعدد العلل المستقلة على نهج البدل على تقدير اخذ التوقف المعتبر
في العلة بالمعنى الاول فان تماميته موقوفة على تمامية قوله المعلول وعدم تمامية الموقوف عليه يلزم عدم
تمامية ما يتوقف عليه دعوى ان قول المعلول آه ضرورية غير مسلمة عند الخصم واذا لم يتم قوله فان خصوصية
العلتين آه لم يتم الدليل الذي يومي اليه قوله وبالتحقيق يقتضي هذا الفرع سواء اريد بالعلة آه لابطال
تعدد العلل المستقلة على تقدير اخذ التوقف المذكور بالمعنى الثاني لان تماميته موقوفة على تمامية
كما عرفت واذا لم يتم الموقوف عليه فكيف يتم ما يتوقف عليه فلم يتم الدليلان اللذان اوردهما آخر
للمطلبين اقول ان التوجيه المذكور وان كان مناسبا لكلام المحشي في الحاشية المنهية لكنه لا يناسب
ما هو مطلع كلامه في الحاشية اذ اتيان قوله فان خصوصية العلتين تلو قوله وهذا الجواب مبني آه يدل
صريحا على انه دليل لابطال التعدد المذكور على التقدير الثاني وهذا بحث المحقق انما هو على وهم كلام المحشي
على ان جعل الترتب عبارة من علاقة مصححة لدخول الفاء والقول بانه هذا هو الذي يعبر عنه المحشي
بقوله كون الشيء موقوفا عليه لا يساعده كلام المحشي في حاشيته المتعلقة على شرح المواقف حيث
قال فيها يطلق العلة على معنيين الاول كون الشيء محتاجا اليه والثاني كونه مترتبا عليه كونه بحيث لولا الآخر لامتنع
وجود الآخر وكونه متقدما عليه بالذات انتهى فانه يدل على ان الترتب يستعمل بمعنى لولاه لامتنع وجود الآخر
المصحح لدخول الفاء واذ قد وعيت بما تلونا عليك ظهر لك انه لا يرد على ما قال المحقق قدس سره من ان
من يعبد ان يستدل ثانيا فيه بطلان في العلل المستقلة بمعنى الموقوف اليه التام دعوى بلا دليل انتهى آه ان هذا افادة
الدليل الذي اورده المحشي المدقق في حاشية الحاشية بقوله انت تعلم الا انك قد عرفت ان حاشية الحاشية
دليلا لقوله وبالتحقيق يقتضي آه بل هو دليل لقوله المعلول لا يترتب آه فقول المحشي من يعبد ان يستدل آه

يكون صحيح قوله بلا دليل ولكن سلمنا ان قوله انت تعلم آه دليل لقوله وبالتحقيق يقتضي آه نقول ان
مراد المحقق قدس سره من الدليل في قوله دعوى بلا دليل الدليل التام ولا شك ان هذا الدليل
غير تام كما نبه عليه المورد الفاضل حيث منع لزوم الترجيح بلا مرجح بانه اذا وجد التاثير باحدى العلتين
ابتداء لم يبق للعلة الاخرى ولا شك انه فيه لان المفروض انهما علتان ابتداء لا بعد الوجود فلنا
الترجيح من جهة المرجح هو وجود التاثير من احدى العلتين وما قيل لدفع لزوم الترجيح بلا مرجح بان
ما فرض ان علة وجود المعلول تحقق احدى العلتين لا يكون علة عدمه الا عدمهما معا لا عدم واحد منهما
لا بالتعيين ولو سلمناه فلا يكون عدم كل واحدة واحدة من العلتين علة لعدمه بل علته عدم احدهما
التي وجدت بها المعلول وعلى كلا التقديرين لا يلزم الترجيح بلا مرجح ففيه انه لما فرض كون كل واحدة
واحدة من العلتين علة تامة فلو لم يكن عدم كل واحدة منهما اي واحدة كانت علة لعدم المعلول لكن
ما فرض علة علة والا لكان مع ما فرضناه ما فقد البتة لان انعدام العلة التامة علة تامة لعدم المعلول واذا كان علة لعدم
المعلول لزم الترجيح بلا مرجح قطعا وثانيا فلان سلمنا ان يكون القدر المشترك علة انما يتصور في صورة يكون فيها
العلل متخالفة بحسب التشخص فقط لا في صورة يكون فيها مختلفة بالنوع والجنس فانها لا تكون متفقة
في الطبيعة ليكون القدر المشترك بينها باعتبار الطبيعة اما من حيث هي او من حيث تتبع الفردية المشتركة
علة للمعلول فما بطل تعدد العلل المستقلة على طريق التبادل صح مطلقا لا يقال لا نم ان علية القدر المشترك
لا يكون الا باعتبار من المذكورين لم لا يجوز ان يكون عليته باعتبار مفهوم احدها سواء كانت العلل
متفقة في الطبيعة او لا لانا نقول ان مفهوم احدها انتزاعي لا يصلح لكونه علة للشيء والا لتوقف
وجود المعلول على انتزاع هذا المفهوم وهذا كما ترى ورابعا فلانا ان القدر المشترك الذي تلتزم بكونه علة
للمعين الشخصي امر مبهم والمبهم يكون اضعف من المعين والعقل ينقبض من ان يكون العلة اضعف
من المعلول فكيف يجوز ان يكون القدر المشترك علة لشخص معين وهذا خلاصة ما افاده جدي وا
استاذي كمال المحققين قدس سره في ذيل قول المحشي الموقوف عليه في الحقيقة آه اشعر بانه تنبيه
المحققين هو ايضا بعد في خفاء فانهم اطبقوا على ان الواحد بالشخص لا يصدر عن الواحد بالنوع كما صرحوا

في غير موضع ان العقل نقبض عن ان يكون تحصل المعلول اقوى من العلة فيلزم ان يكون فاعل آخر معينا وذلك كما هو في العلل دون الشرائط والروابط فانهم جوزوا فيها ما لم يجوزوه في المستقلات ففي صورة يتصور فيها تعدد المستقلات بدلا كيف يمكن ارجاع العلة الى القدر المشترك وانخلاعها عن المتعينات فانه يوجب ان يكون القدر المشترك هو العلة المستقلة والفاعل المستقل وذلك خلاف مذهبهم وصرائحهم انتهى ا لا ان يقال ان حكمهم بكون القدر المشترك علة للمعلول الشخصي ليس بمعنى انه علة تامة مستقلة وفاعل مستقل له بل بمعنى كونه شرطا له ولا مضايقة فيه فان العقل لا ينقبض عن ان يكون الشرط اضعف من المشروط فيكون حاصل كلام المحشي ان ما تراه في بعض المواضع من تعدد العلل المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام فليس تعدد العلل الكذائية في نفس الامر لانها ليست بموقوفة عليها للمعلول اصلا فضلا عن كونها موقوفة عليها توقفا تاما اذ خصوصية العلتين ملغاة في التوقف والترتب كما علمت بيانه انما الموقوف عليه في الحقيقة القدر المشترك لكن لا بمعنى الموقوف عليه التام بل بمعنى مطلق الموقوف عليه لكونه شرطا اذ الموقوف عليه التام اي العلة التامة انما هو جميع ما يتوقف عليه افاضة الفياض وهذا القدر المشترك وهذا المجموع واحد البتة **قوله** والخلاف انما هو في هذه الصورة دون الاوليين فانهما محالان بلا ريب اما الاولى منهما فبان حصول المعلول الكان بمجموع العلتين فيكون هي العلة حقيقة وهو واحد لا متعدد او باحدهما معينة فيلزم ان يكون الآخر لغوا وايضا لما فرض كون كل منهما علة تامة والحاجة في حصول المعلول من علة واحدة معينة دون الاخرى وهل هذا الا لزوم الترجيح بلا مرجح او بكل منهما فتلغوا احدهما واما الثانية منهما فلان المعلول اذا حصل من احد العلتين مثلا ثم تعاقبت الاخرى عليه فلا يخلو اما ان تكون مؤثرة في تحصيل وجوده اولا وعلى الثاني لم تبق علة هف وعلى الاول اما ان تكون مؤثرة في عين الوجود الاول الحاصل من العلة الاولى فاما مع بقائه فيلزم تحصيل الحاصل او مع نفيه بان عدم الوجود الاول ثم حصل هذا الوجود من هذه العلة فيلزم اعادة المعدوم او في غير الوجود الاول فيلزم ان يكون للشئ الواحد الشخصي الموجود في الخارج وجودان حقيقيان في ظرف واحد في

زمان واحد وهذا كما ترى **قوله** والتحقيق انها اي الصورة الخلافية ايضا مع كالصورتين الاوليين سواء اريد آه بيانه لما كان بين العلة والمعلول علاقة خاصة بها يتحقق المعلول فقد يراد بها تارة كون الشئ محتاجا اليه بمعنى ان لا يمكن حصول المحتاج الا بعد حصول المحتاج اليه تارة كون الشئ مصدر الشئ وتارة كون الشئ موقوفا عليه لشئ اي متقدما عليه بالذات لتحقق المعلول من العلة بأي معنى اخذته من المعاني الثلث المذكورة التي لا ريب في تلازمها فلما ابطل تعدد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي بدلا بالمعنى الاول وهو كون الشئ محتاجا اليه بمعنى ان لا يمكن حصول المحتاج الا بعد حصوله بالدليل الذي سبق من المحشي بقوله فان خصوصية العلتين آه بطل تعددها بالمعنيين الاخيرين والا لفوت التلازم فاندفع ما يفهم من كلام السيد ابي الفتح من منع اعتبار العلة بمعنى الموقوف عليه دون غيره في صورة تعدد العلل المستقلة بطريق التبادل لانه لما كان بين المعاني المذكورة تلازم لا يمكن منع اعتبار واحد دون واحد قال جدي واستاذ استاذي كمال الملة والدين قدس سره ما زعم من التلازم بين المعاني بعيد في خفاء فان كون الشئ مصدر الشئ لا يلزم منه كونه محتاجا اليه بمعنى ان لا يمكن بدونه نعم محتاج اليه مطلقا وان امكن بدونه فلما صح عند المجيب البدلية في العلة ورجع هذه البدلية الى البدلية في المصدرية لكن يجوز عنده الحاجة في المعلول على وفاقه فان المعلول يحتاج الى كل واحدة من المستقلات المعينة بحيث اي وجدته تقنيه تكفيه وبه يصح دخول الفاء وكون الشئ موقوفا عليه بالمعنى المختار عند المجيب لا يلزم الاحتياج بمعنى لا يمكن بدونه فكان بناء كلام المجيب على اخذ التوقف بالمعنى الثاني وبناء كلام المحشي على اخذه بالمعنى الاول وذلك تعسف انتهى وقيل في وجه التلازم ان مصداق هذه المعاني ليس الا حال المفيض الذي بوجوده وايجاده يجب المعلول وبانتفائه وانتفاء افاضته يمتنع فيكون بين هذه المعاني تلازم ويمتنع التعدد قطعا ولو بدلا **قوله** وترتب في العقل لانه يلاحظ بعض المعاني وبعضها مؤخرا بيانه انه من البين ان المعلول ما لم يكن محتاجا الى العلة لم يكن العلة مصدرة له فيكون احتياج المعلول محتاجا اليه لمصدرية العلة والمحتاج اليه يكون متقدما على المحتاج فيكون احتياج المعلول

مقدما على مصدرية العلة والى هذا اشار المحشي بقوله تقدم احتياج آه ومصدرية العلة مقارنة على تحقق
المعلول لانه من اجلى البديهيات انه ما لم يكن العلة مصدرة للمعلول لا يكون المعلول متحققا فيكون تحقق المحتاج
المفتقر اليه بالكسر ومصدرية العلة مفتقرة اليه بالفتح والمفتقر اليه بالفتح يكون مقدما على المفتقر
اليه الى هذا ادى بقوله وتقدم مصدريتها آه وتحقق المعلول متقدم على تأخره من العلة لان تأخر المعلول
عن العلة وصف له والوصف يكون متأخرا عن الموصوف واليه اشار بقوله وتقدم تحقق الخ
والتأخر عن العلة مقارن لتقدم العلة على المعلول لان المعلول لما كان متأخرا عن العلة بالذات كانت
العلة متقدمة عليه بالذات البتة اذ التقدم والتأخر من المتضايفات فلا بد ان يكون تحقق احدهما
في العقل مقارنا لتحقق الآخر فيه فيكون تقدم تحقق المعلول على تأخره عن العلة مستلزما لتقدمه على
تقدم العلة على المعلول الذي هو مقارن لتأخر المعلول عن العلة لان المتقدم على ما مع الشيء يكون
متقدما عليه لا محالة واليه اشار بقوله المقارن لتقدمها عليه فيثبت الترتيب بين المعاني المذكورة
بان يكون المعنى الاول متقدما على المعنى الثاني والثاني على الثالث فان قلت ان العلة بالمعنى
الثالث عبارة عن كون الشيء موقوفا عليه وكونه متقدما عليه بالذات ومن البيان لا يثبت
تقدم العلة بمعنى كون الشيء مصدر الشيء الذي هو معنى ثان الا على جزء واحد منه وهو كون الشيء
متقدما على شيء بالذات دون الجزء الآخر ايضا وهو كون الشيء موقوفا عليه لشيء قلت ان التقدم
بالذات لما يستلزم كون المتقدم موقوفا عليه لانه عبارة عن تقدم المحتاج اليه على المحتاج يكون
تقدم المصدرية على التقدم بالذات مستلزما لتقدمها على كون الشيء موقوفا عليه فيثبت
تقدم العلة بمعنى كون الشيء مصدر الشيء على العلة بالمعنى الثالث قطعا ثم لا يخفى على المتامل انه
على هذا يكفي لبيان المعنى الثالث للعلة ذكر احد الامرين اما كون الشيء موقوفا عليه للشيء
او كون الشيء متقدما على الشيء بالذات فيلغو ذكر احدهما قوله فالصواب في الجواب ان يقال
المعلومات آه الفاء للتعقيب يعني لما بطل جواب الشارح للايراد بناء على جواز تعدد العلل
المستقلة على معلول واحد تعين الذي هو باطل عنده المبني على الباطل باطل فالصواب في الجواب

ان يقال المعلومات الخ لا بد لنا ان نبين اولا وجه ما اختاره المحشي من ان المراد من الحصول المطلق
في تعريف النظري مطلق الحصول الذي هي مرتبة الطبيعة من حيث هي التي تحقق بتحقق فرد
وتنتفي بانتفائه وفي تعريف البديهي الحصول المطلق الذي هي مرتبة الطبيعة من حيث العموم
التي تحقق بتحقق فرد ولا تنتفي الا بانتفاء جميع الافراد ثم نبين حاصل الجواب وهو مبني عليه
فاستمع انه لو لم يرد مطلق الحصول في تعريف النظري والحصول المطلق في تعريف البديهي بل اما
ان يراد من الحصول في كلا التعريفين الحصول المطلق او مطلق الحصول او في تعريف النظر
الحصول المطلق وفي تعريف البديهي مطلق الحصول الكل باطل اما الاول فلان النظري على هذا التقدير
يكون عبارة عما يتوقف حصول كل فرد فرد منه في الذهن على النظر والبديهي بما لا يكون كذلك
وهذا يستلزم ان لا يكون شيء يكون نحو من انحاء حصوله بالنظر ونحو بغيره بديهيا ولا نظريا لعدم
صدق تعريفيهما عليه فلم يكن العلم الحصولي الذي هو مقسم للنظري والبديهي منحصرا فيهما انهم
قائلون بالانحصار واما الثاني فلان النظري حينئذ يكون عبارة عما يتوقف حصول فرد
منه في الذهن على النظر والبديهي بخلافه فيكون شيء يكون نحو من انحاء حصوله في الذهن
بالنظر ونحو بغيره نظريا وبديهيا معا فلم يكن بينهما تقابل وهذا كما ترى والقول بان بينهما تقابلا
بحسب الحيثية والاعتبار فلا منافاة في ان يكون الشيء الواحد نظريا من جهة حصول نحو منه
بالنظر وبديهيا من جهة حصول نحو منه بغير النظر مما يمجه العقل السليم واما الثالث فلان النظري
يكون ح عبارة عما يتوقف حصول كل فرد فرد منه في الذهن على النظر والبديهي عما لا يتوقف
حصول فرد منه في الذهن على النظر وهو يوجب ان لا يوجد علم نظري اصلا اذ لا يمكن ان
يوجد شيء يكون جميع انحاء حصوله موقوفا على النظر حتى يتحقق نظري فان القوة القدسية
لما كانت ممكنة لكل فرد فرد من الانسان يمكن ان يعلم الاشياء كلها لكل فرد فرد منه بالحدس
الذي هو مقابل للنظر اذا عرفت هذا ففي حاصل الجواب ان حصول المطالب كلها بالحدس بحسب
القوة القدسية لا يوجب ان لا يتحقق علم نظري اصلا بناء على انه لا يتوقف حصول شيء من الاشياء

سواء كان تصوريا او تصديقيا بالقياس اليه على النظر اذ لو كان موقوفا عليه لما حصل الا بدون
الحدس الذي هو مقابله لان المراد من الحصول في تعريف البديهي الحصول المطلق فيكون عبارة عما لا
يتوقف جميع انحاء حصوله في الذهن على النظر وفي النظري مطلق الحصول فيكون عبارة عما يتوقف
نحو من انحاء حصوله على النظر ولا يسبق ان النظري وان يحصل لصاحب القوة القدسية بغير النظر
لكن لا يحصل لغيره بغير النظر فيتوقف حصول فرد منه وهو الحصول بالنسبة الى الفاقد للقوة القدسية
على النظر فيكون علما نظريا وبالجملة ان المعلومات على نحوين نحو يمكن حصوله بالنظر وبغيره كحقيقة
الانسان فانها تحصل لفاقد القوة القدسية بالنظر وللواجد لها بالحدس ونحو لا يمكن حصوله في الذهن
بالنظر والفكر كالحكم بان الكل اعظم من الجزء فانه يحصل في الذهن بغير النظر لكل احد لا دخل له فيه فيكون
المعلومات الاولى نظريات لاعتبار النظر فيها والثانية بديهيات لعدم اعتباره فيها ثم لما كان
المتوهم ان يتوهم ان هذا الجواب انما يتم لو صح ان من المعلومات ما يكون نحو من انحاء حصوله لفاقد
القوة القدسية بالنظر مع ان فيه كلاما لان حصول القوة القدسية ممكن له البتة فكيف يتوقف
الحصول ح بالقياس اليه على النظر اذ لو توقف عليه لما امكن الا بدفعه المحشي بقوله والحصول بالنظر
الخ فحاصل الدفع انه وان امكن حصول القوة القدسية لفاقدها لكنه لا يضر مطلوبنا فان تحصيل
لفاقد القوة القدسية بطريق النظر يتوقف حصوله بالقياس اليه عليه ولا يمكن ان يحصل بغيره وان
صار ذا القوة قدسية فان الحصول بالنظر مغاير للحصول بغير النظر فالحصول بالنظر لا يمكن ان يحصل
بغيره فان قلت ان المحشي قد جزم ههنا بان المراد من الحصول المعتبر في تعريف النظري مطلق الحصول
لا الحصول المطلق وجوز في حاشيته على شرح المواقف كلا الحصولين حيث قال فيها المراد بالحصول
في تعريف النظري يحتمل الحصول المطلق ومطلق الحصول فما وجه التوفيق قلت ان المحشي لما اخذ ههنا
التوقف المعتبر في تعريف النظري بمعنى عدم امكان حصول الموقوف بدون حصول الموقوف عليه جزم
ايضا بالحكم بان المراد من الحصول المعتبر فيه مطلق الحصول لا الحصول المطلق الذي لا يمكن سلبه الا بالسلب
عن جميع الافراد اذ لا يمكن ان يكون شيء يكون حصول كل فرد فرد منه بالنظر لان صاحب القوة

القدسية يعلم المطالب كلها بالحدس ثم اخذ التوقف ههنا بمعنى الصحيح لدخول الفاء فيه وهو بمعنى ثبوت
وثبوته لفرد يوجب تحقق الشيء المطلق ومطلق الشيء لان كلا منهما يثبت بثبوت فرد منه حكم بان المراد
من الحصول المعتبر في تعريف النظري كلا الحصولين فان التوقف على النظر الذي يوجد في فرد ما
وهو الفاقد للقوة القدسية يوجب تحققه بالنظر الى الطبيعة سواء اعتبرت من حيث هي او من حيث
الاطلاق ولا يخفى ما فيه من الاختلال بوجوه اما اولا فبان ما ذكرتم في بيان الجواب من ان المراد
من الحصول في تعريف النظري الحصول المطلق وفي البديهي مطلق الحصول يوجب ان لا يوجد علم
نظري اصلا اذ ليس يمكن اه مخدوش بان هذا التعريف انما هو بالنسبة الى فاقد القوة القدسية
حين هو فاقد وعلم ان حصول شيء نظري له لا يمكن الا بالنظر دون غيره واما ثانيا فبانه انما يتمكن
مقصد المحشي من الجواب توجيه تعريف القوم للنظري والبديهي بانهم ارادوا من الحصول الواقع
في تعريف النظري مطلق الحصول وفي البديهي الحصول المطلق فهذا توجيه بما لا يرضى به قائله فان
استدلالهم بلزوم الدور والتسلسل على تقدير نظرية الكل وحكمهم بان النظري لا يكون منتهيا للنظريات
يدلان على ان الحصول المعتبر في تعريف النظري الحصول المطلق لا مطلق الحصول والا فيجوز ان
ينتهي سلسلة الاكتساب الى نظري يحصل لنا بالحدس فلا يلزم دور ولا تسلسل ويكون النظري
منتهيا للنظري مع اكتفائهم حين الاستدلال على بداهة شيء بحصوله بلا نظر في الجملة بدون اثبات
امتناع حصوله بالنظر بالكلية يدل على ان المعتبر في البديهي مطلق الحصول لا الحصول المطلق وان كان
مقصوده تجديد الاصطلاح وهذا هو الظاهر فلا كلام لنا فيه فان الايراد انما هو على القوم فلا يكفي
لدفعه تجديد الاصطلاح واما ثالثا فبانه على تقدير اعتبار الحصول المطلق في تعريف البديهي يلزم
ان لا يكون المحسوسات والحدسيات بديهيات لانه يجوز ان يحصل المحسوسات البصرية للاعمى
والحدسيات لفاقد القوة القدسية بالنظر فتامل **قوله** بهذا اي الجواب الصواب ليظهر لك
اه يعني ليظهر لك بهذا الجواب ان الموصوف بالبداهة والنظرية ليس الا المعلوم لان توقف
بعض انحاء حصول المعلوم الذي هو معتبر في النظري وعدم توقف جميع انحاء حصوله الذي هو معتبر

في البديهي صفة للعلوم لا لها كيف يصح اتصاف العلوم الذي جعلتموه عبارة من الحاصل في الذهن
من حيث هو بالبداهة والنظرية لان الحاصل الكذائي عبارة عن الطبيعة من حيث هي وهي لما كانت
من المعاني المفردة لم تكن صالحة للكاسبية والمكتسبية فكيف تكون صالحة للبداهة والنظرية
اما الاول فلان الكاسب يكون علة والمكتسب معلولا والعلة لا تكون الا الهيئة التركيبية من الشكل
والوجود سواء كان وجوده في نفسه وحاله كما بينه الشيخ في منطق الشفاء وكذا المعلول عند الشارحين
القائلين بالجعل المؤلف واما الثاني فلان كون الشيء بديهيا ونظريا متفرع على كونه كاسبا
ومكتسبا واذا ابطل كون العلوم كاسبا ومكتسبا ابطل كونه بديهيا ونظريا لان بطلان المتفرع
عليه يستلزم بطلان المتفرع قلنا نقول انا لا نعلم ان الحاصل في الذهن عبارة من نفس الطبيعة
من حيث هي بل هي عبارة عنها مع لحاظ حيثية الحصول في الذهن لا التي هي مرتبة القيام
فيكون المعلوم ح عبارة عن هيئة تركيبية فيصلح ان يكون كاسبا ومكتسبا فيصلح ان يكون
نظريا وبديهيا فيكون قول المحشي من الحصول في الذهن في قوله مع قطع النظر عن حصوله في
الذهن ح كناية عن مرتبة القيام وكذا قوله من حيث هو حاصل في الذهن فتامل ثم لما كان
المتوهم ان تتوهم ان القول بكون العلوم متصفا بالبداهة والنظرية بالذات مناف ومخالف
لتقسيم العلم اليهما فانه يدل صريحا على بان العلم متصف بهما اذ التقسيم لا يكون الا الى شيء يتصف
بها المقسم دفعه المحشي في حاشية الحاشية بقوله قسمة العلم اليهما لا ينافي ذلك لان العلوم بعد
اعتبار اتصافه بالنظرية والبداهة يصير علما انتهى حاصله ان تقسيم العلم الى البداهة والنظرية
ليس تقسيما حقيقيا حتى ينافي القول بكون العلوم متصفا بهما بالذات بل بواسطة المعلوم فان
المعلوم لما انقسم اليهما اولا لانه يتصف بهما بالذات ينقسم العلم اليهما ايضا بواسطته بناء على ان
المعلوم اذا اتصف بالنظرية والبداهة اللتين هما من العوارض الذهنية فقد اكتنف بالعوارض
الكذائية فيصير علما لانه عبارة عن الشيء المكتنف بالعوارض الذهنية فلو كان المعلوم نظريا
يكون العلم الحاصل بعده نظريا ولو كان بديهيا يكون العلم الحاصل منه بعده بديهيا وبالجملة ان العلم

نظريا مجاز عن حصوله بعد اتصاف العلوم بالنظرية وكذا كونه بديهيا مجاز عن حصوله بعد اتصاف
المعلوم بالبداهة وما قالوا من ان التقسيم آه ان اريد به الكلية يعني يكون هذا في كل تقسيم سواء كان
حقيقيا اولا فممنوع وان اريد به الجزئية يعني يكون هذا في التقسيم الحقيقي فقط فمسلم لكن لا نعلم ان
تقسيم العلم الى البداهة والنظرية تقسيم حقيقي حتى يتم به التوهم المذكور **قوله** الا الحاصل
في الذهن من حيث هو حاصل في الذهن اي العلم لا يخفى ما فيه اما اولا فبان هذا مخالف
لما قال في موضع آخر من ان البداهة والنظرية صفتان للتصور والتصديق بالذات وللمتصور
والمتصدق به بالعرض الا ان يقال ان المحشي بنى كلامه ههنا على التحقيق وفي الموضع الآخر على
الجمهور واما ثانيا فبان المقصود من النظر تحصيل مبدأ انكشاف الشيء لا الشيء نفسه الا ترى انا
اذا تصورنا المثلث القائم الزاوية وان مربع وتر زاويته القائمة مساو لمربعي ضلعيه ثم اقمنا
البرهان عليه فالبرهان انما يفيد العلم لا المعلوم فانه كان موجودا بوجود سابق عليه فيكون المتصف
بالنظرية ومحلها هو العلم دون المعلوم ولما كان بين البداهة والنظرية تقابل التضاد او العدم
والملكة ومن شروط التقابل ان يكون محل المتقابلين مع احد الامرين لا يكون المتصف
بالبداهة ايضا الا العلم دون المعلوم وعندنا يندفع ما افاده عمي قدوة المحققين قدس سره في
شرحه لسلم العلوم ان العلم والمعلوم كليهما يكونان متصفين بالبداهة والنظرية بالذات لكن ان يتصف
المعلوم بهما اولا وبالذات والعلم بواسطته وواسطة في الثبوت وكذا ما قيل من ان المعلوم
بحسب وجوده في نفسه في ظرف الذهن مقدم على وجود العلم بالذات فيجب ان يكون
حصول المعلوم هو المترتب على النظر او غير المترتب عليه ثم يصير مبدأ الانكشاف به علما
مترتبا عليه او غير مترتب عليه ثانيا وبالعرض **قوله** ان النظرية آه عطف على قوله ان المتصف
يعني بالجواب الصواب يظهر لك ان النظرية والبداهة آه حاصله انك لما عرفت من الجواب
الصواب ان النظري عبارة عما يتوقف فرد من حصوله على النظر والبديهي عما لا يتوقف جميع
افراد حصوله عليه يظهر لك ان البداهة والنظرية لا يختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات

لانه لم يعتبر في تعريفهما النسبة الى الاشخاص و الاوقات حتى يختلفان باختلافهما فيجوز ان يكون
الشئ الواحد بالنظر الى شخص او وقت متوقفا على النظر فيكون نظريا بالنسبة اليه وغير متوقف
عليه بالنسبة الى شخص آخر او وقت آخر فيكون بديهيا بالنسبة اليه **قال** الشارح سلمنا ذلك
اى كون مقصودهم بالتوقف المعنى الاول وهو ان لا يمكن حصول الشئ الا بعد حصول شئ آخر
لكن لانم آه جواب آخر للايراد وتقريره غنى عن التوضيح **قوله** هذا الجواب اشارة الى ان
الجوابين السابقين اللذين ذكرهما الشارح ليسا بمبنيين على كون البداهة والنظرية صفتين مخصصتين
للعلم اذ هما ينتهضان على تقدير كونهما صفتين للمعلوم ايضا كما لا يخفى على المتأمل المنصف
قوله وقد عرفت ان الامر ليس كذلك كيف وما يترتب على النظر آه اعتراض على جواب الشارح
بقوله سلمنا آه عن الايراد بان هذا الجواب انما يتم لو كانت البداهة والنظرية صفتين للعلم
مع انه باطل لانك قد عرفت في الجواب الصواب انهما صفتان للمعلوم لا للعلم كيف وما
يترتب على النظر ويحصل آه فلم يتم الجواب ح ولا يخفى ما فيه كما بيناه ذلك **قوله** مع انه لا اختلاف
آه اعتراض آخر على جواب الشارح بقوله سلمنا آه عن الايراد وحاصله ان مناط الجواب ثبوت
التغاير بين العلم الحاصل بالنظر والعلم الحاصل بالحدس مع انهما ليسا بمتغايرين اصلا لا بحسب
التشخص ولا بحسب الحقيقة اما الاول فلان العلمين المذكورين عرضان والعرض انما يتشخص
بالمحل وهو ههنا الذهن ولما فرض آه واحدا اذ الكلام في العلم الذي يمكن حصوله بطريق الحدس
والنظر لشخص واحد لا يكون ما حصل فيه الا شخصا واحدا ثم ما كان لمتوهم ان يتوهم ان حصر
بان العرض انما يتشخص بالمحل ممنوع اذ قد يحصل تشخصه بغير المحل ايضا فيجوز ان يختلف العلمان بحسب
التشخص من جهة اخرى بان حصل احدهما بالحدس والآخر بالنظر دفعه بقوله وحصول كل علم آه
يعني ان حصول كل واحد من العلمين لكل فرد من افراد الانسان يمكن لكل واحد من الحدس والنظر
فلا يكون لواحد منهما خصوصية باحد العلمين حتى يحصل التشخص والتمايز بينهما به واما الثاني فلان
حصول كل علم لكل فرد من افراد الانسان يمكن بالنظر والحدس فما يحصل بالنظر يمكن حصوله بالحدس

فلو كان بين العلمين تخالف بحسب الحقيقة لما امكن ذلك انتهى توضيح كلام المحشي واعلم انه وان لم يكن في كلامه حيث
الاختلاف بحسب الماهية بين العلمين الحاصل احدهما بطريق النظر والآخر بالحدس دخل في دفع جواب الشارح
اذ مبنى الجواب ليس الا على عدم الاختلاف الشخصي بينهما دون الاختلاف بحسب الحقيقة فيكفي لدفعه منع
الاختلاف الشخصي لكنه انما اورده تنبيها على انه ليس آه اختلاف اصلا كما لا يخفى على المتأمل ان في هذا كل
المحشي من الايرادات واحدها نقض اجمالي تقريره انه لو صح الاستدلال يلزم منه ان لا يكون علوم
مختلفة متعددة لشخص واحد فان اختلاف العلوم اما بالشخص او بالماهية وكلاهما باطل اما الاول
فلما بينه المحشي من ان العلم عرض والعرض انما يتشخص بالمحل وهو ههنا الذهن ولما فرض واحدا كيف
يتعدد التشخصات حتى يحصل بها للعالم الواحد علوم مختلفة متعددة واما الثاني فلان العلم
طبيعة نوعية عند المحشي فكيف يمكن اختلافه بحسب الماهية والحقيقة فما هو جوابه من هذا فهو
جوابنا عن دليل المحشي والاربع منها نقض تفصيلي ثلث منها على الشق الاول من الاستدلال
الاول ان المستدل قائل بمنع جواز تعدد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي فلقائل ان يقول
انه قد تقرر في مقره ان التشخص يحصل بنحو من الوجود ولا ريب في ان الوجود الحاصل بالنظر غير الحاصل
بالحدس فالعلم بان يكون التشخص الحاصل من احدهما غير ما حصل من الآخر والا يلزم توارد العلتين
المستقلتين على معلول واحد شخصي مع ان المحشي قائل ببطلانه والآخران اشار اليهما جدي واستاذ
استاذي كمال المحققين قدس سره حيث قال قوله وحصول كل علم لكل فرد من النظر والحدس
ممكن مم مع قطع النظر عن منع امكان القوة القدسية لكل فرد مع امكانه للطبيعة لانا سلمنا
امكان القوة القدسية لكل فرد لكن اختلاف الشخص والتشخص لا يتوقف على اختلاف المحل
شخصا وزمانا فحسب بل المحل الواحد في زمان واحد يوجب تعدد التشخصات باعتبار الجهات
كالهيولى الاولى عندهم والا يلزم اجتماع المثلين المستحيل انتهى **قوله** قدس سره حصول كل علم
لكل فرد من النظر والحدس ممكن مم اشارة الى نقض وقوله قدس سره مع قطع النظر عن منع
امكان اشارة الى نقض آخر ويمكن الجواب عنه بان هذا المنع لا يضر المحشي اذ قد بنى اعتراضه

على جواب الشارح بطريق الالزام فانه قائل بجواز امكان القوة القدسية لكل فرد فرد من الانسان
قوله قدس سره ولا يتوقف على اختلاف المحل شخصا وزمانا ايماء الى انه لا يمكن القول بان الاختلاف
بين العلم الحاصل بالحدس والحاصل بالكسب اختلاف بحسب التشخص من جهة الزمان فان زمان الكسب
الذي هو زمان فقد القوة القدسية ما كان غير زمان الحدس الذي هو زمان وجودها
يكون العلم الحاصل بالكسب غير العلم الحاصل بالحدس مغايرة شخصية لان الاختلاف الزماني ايضا
يكون موجبا للاختلاف الشخصي للاعراض فان الحدس يمكن الحصول في زمان الحصول بالنظر
فاتحد زمان الحصول ح لا محالة الا ان يقال الحدس وان يمكن في زمان الحصول بالنظر لكنه لا يمكن مع تحقق
النظر وبقائه وهذا هو مراد المجيب فيكون العلم الحاصل بالحدس ح مغاير العلم الحاصل بالكسب
مغايرة شخصية **قوله** قدس سره بل المحل الواحد في زمان واحد يوجب تعدد التشخصات باعتبار
الجهات كالهيولى الاولى عندهم وما اورد عليه من ان القياس على الهيولى الاولى قياس مع
الفارق لان للهيولى لابهامها جهات خارجية موجبة للتعينات سوى تعين الذات فتكون
مختلفة بحسب التعين والتشخص فيوجب اختلاف تشخص الاعراض بخلاف النفس الناطقة فانها
متحصلة ومتعينة لا ابهام فيها اصلا فاختلافها بحسب الجهات لا يكفي في تعدد التشخصات لان الجهات
فيه لا يوجب اختلاف التشخصات انتهى فيه ان ابهام الهيولى بالمعنى الذي يوجب اقتران الجهات
الخارجية لها لتشخص الاعراض ودون النفس الناطقة ليس بمتبين لا ببين ولا مبين الا ربغمض
تفصيلي على الشق الثاني من الاستدلال تقريره ان الاستدلال انما يتم لو كان الكسب والحدس
داخلين في حقيقة العلم مع انه ليس كذلك اذ هما مدان لها فلا شناعة في حصول علم تارة بالحدس
وتارة بالكسب ولعل قول المحشي فتامل اشارة الى هذه الايرادات **قال** الشارح فالامر عليهم
بحيث لا يرد عليه الايراد المذكور في الشرح كما يرد على التعريف الاول للنظري **قوله** لان شأن
النظرية والبداهة آه مقصد المحشي منه دفع ما توهم السيد ابو الفتح من كلام الشارح انه جعل مناط الفرق
بين التعريفين باهونية الثاني دون الاول وتوقع لفظ التوقف في التعريف الاول ولفظ

الاحتياج في الثاني حتى اعترض عليه بانه لا فرق بين الاحتياج والتوقف لكونهما بمعنى واحد فاحتياج
الفاقد حين هو فاقد في تحصيل المطالب النظرية غير خفي كتوقفه عليه وتوقفه عليه بشرط كونه فاقدا
لها كاحتياجه اليه فالفرق تحكم انتهى ثم لا نسلم ان الشارح جعل مناط الفرق باهونية الثاني دون الاول
ما ذكرتموه حتى يتوجه عليه هذا التحكم بل انما جعل مناطه وقوع لفظ التحصيل في الثاني والحصول في
الاول فالحاصل ان الحصول من صفات العلم لا يختلف في نفسه بان يتوقف تارة على النظر وتارة
لا لانه لا يخلو اما ان يتوقف على النظر فيكون نظريا او لا يتوقف عليه فيكون بديهيا فيكون التعريف
من التعريف الاول ح ما يتوقف نفس حصوله اي علمه على النظر او لا يتوقف عليه فيرد عليه الايراد
المذكور من انه ليس علم كذلك لانه يمكن حصول كل شيء سواء كان تصورا او تصديقا بالحدس فلا يتحقق
العلم النظري بخلاف التحصيل فانه صفة للعالم فيختلف باختلافه قطعا فيجوز ح ان يتوقف تحصيل
علم واحد على النظر وغير متوقف عليه بالنظر الى العالمين الاول بالنظر الى فاقد القوة القدسية
والثاني بالنظر الى واجدها فلا يرد الايراد فان فاقد القوة القدسية حين هو فاقد يصدق عليه
انه يحتاج في تحصيل المطالب الى الفكر قطعا وبالجملة ان التعريف الثاني بالقياس الى فاقد
للقوة القدسية بشرط كونه فاقدا لها لا يقع ان الاهونية باعتبار اخذ التحصيل في التعريف كما
يتحقق باعتبار العالمين كذلك يتحقق باختلاف الوقتين بعالم واحد ايضا فانه يجوز ان يكون تحصيل
علم واحد لشخص واحد في وقت واحد متوقفا على النظر وهذا اذا كان فاقدا للقوة القدسية وغير
متوقف عليه في وقت آخر وهو وقت فيضان القوة القدسية عليه من المبدأ الفياض فلم
يذكر المحشي هذا الاحتمال فانا نقول عدم الذكر ممنوع فان ذكر حال العالمين يستلزم ذكر هذا الاحتمال
ايضا بناء على ان اعتبار الوقتين بعالم واحد بمنزلة عالمين بحسب اختلاف حالتين هذا غاية
ما يمكن ان يقال لتصحيح كلام المحشي ترد عليه ايرادات نشير الى اثنين منها اجدى وهو استاذ استاذي
كمال المحققين قدس سره تحصيل علم واحد بالنظر وغيره بالنظر الى العالمين غير صحيح للاختلاف باختلاف
العالمين فاين التوحد ولا ينفع الجواب لان الجواب على تقدير ان يكون البداهة والنظرية

صفة العلوم الا ان يكون المراد من العلم العلوم ثم ان تعريف النظري والبديهي على تقدير كونهما
صفة للعلوم صحيحة بالقياس الى الواجد والفاقد وكذا على تقدير كونهما صفة للعلم انتهى قوله قدس
سره تحصيل علم واحد آه ايراد قوله قدس سره غير صحيح للاختلاف اى الاختلاف العلم باختلاف
العالمين لان العلم عرض والعرض انما يتشخص بالمحل فلو كان المحل واحدا متشخصا كان العرض ايضا
واحدا متشخصا بتشخص واحد ولو كان متعددا كان العرض ايضا كذلك متعددا متشخصا بتشخصات
متعددة فههنا لما كان المحل اى النفس متعددا كان العلم ايضا متعددا لا واحدا حتى يصح ما قاله
المحشي من انه يجوز ان يكون تحصيل علم واحد آه قوله قدس سره ولا ينفع الجواب آه ايراد آخر
على طريق التنزل حاصله انه على تقدير تسليم تحصيل علم واحد جزئي للعالمين لا يندفع الايراد المذكور
لانه اذن يكون البداهة والنظرية من صفات العلم مع ان الكلام كان على تقدير ان يكونا من
صفات العلوم كما هو التحقيق عند المحشي قوله قدس سره الا ان يكون المراد بالعلم العلوم مجازا كما يراد
من الخلق المخلوق والعلوم لما لم يكن جزئيا متشخصا بتشخص واحد لم يتجه عليه ما يتجه على تقدير ارادة
العلم في قوله تحصيل علم واحد معناه الحقيقي واشار الى الثالث بمعنى قدوة المحققين المتأخرين من ان
التحصيل كالحصول له افراد بالنظر الى المحصلين كما ان المتبادر من توقف الحصول على النظر
ان لا يمكن حصول كل فرد منه بدونه فيرد النقض بالحصول لمن يكن له القوة القدسية كذلك المتبادر من احتياج
التحصيل الى النظر ان لا يمكن فرد من التحصيل بدونه فيرد النقض بتحصيل الواجد للقوة القدسية من حيث انه واجد وما يتخلص
من الايراد الخاص من التحصيل فكلا التعريفين على السوية فلا وجه لاولوية الثاني ورد الاول محل قوله
فتامل اشارة الى هذه الايرادات قال الشارح وكان هذا المعنى هو المراد من عرفهما بالتوقف عدمه يعني ان من
عرف النظري بما يتوقف حصوله على النظر والبديهي بما لا يتوقف حصوله عليه كانه اراد به ما هو التعريف الثاني لهما اي
المحتاج في تحصيله الى نظر او لا احتياج اليه ثم لما كان لا بد لهذه الارادة من التعليل عللها المحشي بقوله لان ذلك آه
حاصله انه اراد المعرف بالتعريف الاول من الحصول الواقع فيه الوجود الرابطي وهو عبارة عن وجود الشيء لغيره
بان يكون مرآة لملاحظة حال الطرفين بمنزلة العلم والعالم فيكون المراد من الحصول ح وجود العلم للعالم وحصوله

به وهو ملازم للتحصيل قطعا فهذه الملازمة اراد المعرف بالتعريف الاول من تحقيق معنى التعريف الثاني قوله
وهو بعيد اي هو بعيد كون مراد المعرف بالتعريف الاول من الحصول الوجود الرابطي والتصريح للشيخ وغيره من ان
وجود العرض وحصوله هو بعينه وجوده لموضوعه فانه لا شك ان العلم عرض فحصوله لا يكون الا وجوده لموضوعه
الذي هو العالم ومن البين ان هذا الوجود هو الوجود الرابطي فلا بد ان يكون المراد من الحصول ح الوجود الرابطي
لا يقال انه كيف يمكن ان يكون وجود العرض بعينه وجوده لموضوعه فان الوجود معنى مصدري تعدده وتكثره
لا يكون الا بتعدد المنسوب اليه وتوحده ولما كان المنسوب اليه شيئين ههنا الموضوع والعرض كيف يكون وجود
احدهما عين الوجود للآخر لانا نقول ان حكم العينية ليس على سبيل الحقيقة بل على سبيل المسامحة من جهة ان الاعراض لما
لم يكن وجودها الا ان يكون قائما بالوجود بحالها قيل ان وجودها عين وجودها ثم بقي ههنا كلمات شريفة لم نذكرها
روما للاختصار قال الشارح من هذا البحث اي بحديث وجدان القوة القدسية وفقدانها يعلم ان النظر
والبداهة تختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات سواء كانتا صفتي العلم او المعلوم اما على الاول فبان ما
يكون حصول معلوم لشخص غير متوقف على النظر لصاحب القوة القدسية فيكون بديهيا بالنسبة اليه متوقفا عليه بالنظر
الى شخص آخر لفاقد القوة القدسية فيكون نظريا بالنسبة اليه وربما يكون حصول معلوم في وقت لشخص متوقفا على
النظر وهو وقت فقدانه القوة القدسية فيكون نظريا بالقياس اليه في وقت آخر وهو وقت فيضان القوة
القدسية من المبدأ الفياض يكون حصوله لذلك الشخص غير متوقف على النظر فيكون بديهيا بالنظر اليه واما على الثاني
فبان العلم المتعلق بمعلوم واحد قد يكون متوقفا على النظر بالنظر الى شخص هو مما كان فاقدا للقوة القدسية
فيكون نظريا بالقياس اليه وغير متوقف عليه بالنظر الى شخص آخر وهو على تقدير كونه مما المتبع للقوة القدسية والفياضة
فيكون علم معلوم بالنظر الى شخص واحد في وقت معين وهو وقت فقدانه القوة القدسية متوقفا على النظر
فيكون نظريا بالنظر اليه غير متوقف عليه بالنظر الى ذلك الشخص في وقت آخر وهو وقت فيضان القوة
القدسية عليه من المبدأ الفياض فيكون بديهيا باعتباره ثم مما لم يكن في الكلام زائدا كما لا يخفى
على المتذكر لما اسلفناه اشار الشارح اليه بقوله فتامل قال الشارح وما كان بمنزلة القسم الثاني
اي النظري بل القسمين هما الضروري والنظري قوله وجدان النظر مشترك بانه موقوف

على بيان معنى العنوان والمفهوم فاستمع ان العنوان عبارة عما يعبر به عن الشئ والمفهوم ما يفهم من
الشئ وهما قد يكونان متغايرين كالانسان اذا عبر بالكاتب فان الكاتب عنوان للانسان
المقيد وليس بمفهوم له فانه من البين انه لا يفهم من الانسان الكاتب لا يصدق الا عليه دون غيره
وقد يكونان متحدين كالانسان اذا عبر عنه بالحيوان الناطق فانه من البين انه عنوان له
ومفهوم له ايضا اذا عرفت هذا فاعلم ان عنوان القسم الثاني لما كان مفهوم النظر الماخوذ مع
النسبة ومفهومه الاصطلاحي ما يتوقف على النظر يكون النظر معتبرا فيه وجودا في العنوان والمفهوم
كليهما بخلاف الاول فان عنوانه لما كان الضروري ومفهومه الاصطلاحي ما لا يتوقف على النظر
يكون النظر خارجا عن عنوانه وداخلا في مفهومه عدما وبما ذكرت من تقرير كلام المحشي ظهر لك
ان قول المحشي هذا اشارة الى ان بل في قول الشارح بل القسمين للترقي من الظاهر الى الخفي فان دخول النظر
للقسم الثاني ظاهر فانهما بالنظر الى العنوان والمفهوم كليهما دون القسم الاول فانها بحسب المفهوم
فقط دون العنوان ثم اعلم ان اعتبار النظر عدما في مفهوم الضروري انما هو لو قيل ان بين
النظري والضروري تقابل العدم والملكة ودفع اذا قيل ان بينهما تقابل التضاد **قوله**
وخروجه عنهما آه دفع دخل مقدر تقرير الدخل انهم قائلون بان النظر يكون خارجا عن الضروري
والنظري اما عن الاول فبان المعتبر فيه عدم النظر لا النظر واما عن الثاني فبان النظر معد
للنظري والمعد يكون خارجا عن المعلول فيكون النظر خارجا عنه ايضا البتة فكيف يصح الحكم
بدخول النظر فيهما فان الخروج ينافي الدخول وتقرير الدفع ان مرادهم من خروج النظر من النظري
والضروري الخروج من حقيقتهما ومن الدخول الدخول في مفهومهما ولا تنافي بينهما فان المفهوم
والحقيقة لا يجب ان يكونا متحدين حتى يلزم من كون الشئ جزءا لاحدهما كونه جزءا للآخر اذ مفهوم
الشئ قد يكون عرضيا له بخلاف الحقيقة فانه يكون [illegible] اذ هي عبارة عما يكون الشئ به هو هو
الا ترى ان حقيقة الاعمى حالة بسيطة ومفهومه عدم البصر وهو خارج عنه عارض له فلا تناقض
اذن في ان يكون الشئ جزءا لمفهوم الشئ ولا يكون جزءا لحقيقته **قوله** التوجه نحو المجهول هذا التوجه

لا بد ان يكون مسبوقا بتصوره بوجه ما والا يلزم طلب المجهول المطلق قال المحشي في الحاشية
التوجه الاول قبل الحركة الاولى والثاني قبل الثانية انتهى حاصله ان التوجه الاول اي التوجه
نحو المجهول قبل الحركة الاولى التي سيبينها المحشي وهي الحركة من المطالب الى المبادي فان من
البين انه ما لم يتوجه الذهن الى المجهول الذي هو المطلوب لا ينتقل منه الذهن الى المبادي والتوجه
الثاني الذي هو عبارة عن التوجه نحو العلوم المخزونة الذي هو المبادي قبل الحركة الثانية
التي سيبينها المحشي ايضا وهي الحركة من المبادي الى المطالب فانه من المعلوم انه ما لم يتوجه الذهن
الى المبادي المعلومات لا ينتقل منها الى المطالب ثم لما كان لسائل ان يسأل ان المطلوب حين
التوجه اليه مفقود ويحصل بالحركة الفكرية فكيف يمكن التوجه اليه اذ لا بد من كون المتوجه اليه موجودا
اشار المحشي الى دفعه بقوله كما ان المتوجه اليه حين التوجه الحسي آه حاصله انا لا نسلم انه لا بد للتوجه
ان يكون المتوجه اليه موجودا حين التوجه الا ترى ان مطلوب الحركة الاينية التي هي عبارة عن
انتقال الجسم من الاين الى الاين الذي هو عبارة عن حالة تحصل للشئ بسبب وجوده في
المكان الذي هو عبارة عند المشائين عن السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم
المحوي انما هو الاين المخصوص الذي هو يكون عند وصول الجسم المتحرك الى المنتهى ولا شك انه
معدوم لانعدام ما يحصل به الى السطح فان حصوله انما يكون بخرق المتحرك ما قدامه فحصول هذا الاين
انما يكون اذا خرق المتحرك جميع ما قدامه الى المنتهى والحال انه لم يخرقه الى حين انقطاع الحركة مع
كونه متوجها اليه **قوله** والثاني الملاحظة وهي التوجه نحو العلوم المخزونة آه معلوماتنا على انحاء
احدها الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة ويدركها النفس باعانة الحس المشترك الذي هو
عبارة عن قوة مودعة في مقدم التجويف الاول من التجاويف الثلاثة التي في الدماغ وثانيها
الجزئيات الموجودة في المحسوسات ولا يدركها الحواس الظاهرة بل تدركها النفس باستعانة
الوهم الذي هو عبارة عن قوة مودعة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ وثالثها الكليات
وتدركها النفس الناطقة بلا اعانة شئ من الحواس ثم لما كان قد يطرء على كل مدرك من المدركات

انسلت المذكورة الغفلة عن المدرك بالفتح تارة بحيث اذا التفت اليه تدركه بمجرد الالتفات
وتحكم عليه بان هذا المدرك هو الذي كان مدركا سابقا وتارة بحيث اذا لم تدركه بمجرد الالتفات
بل تحتاج الى كسب جديد فلا تحكم عليه بان هذا المدرك هو الذي كان مدركا سابقا لابد من
القول بان المدرك بالفتح في الحالة الاولى التي هي المسماة بالذهول عندهم محفوظ ومخزون
في موضع يكون له مناسبة بالمدرك بالكسر فيدركه بمجرد الالتفات بان ياخذه من ذلك
الموضع حتى يشاهد دون الحالة الثانية التي هي المسماة عندهم بالنسيان ولذا يحتاج في هذه
الحالة في الادراك الى كسب جديد والا فما الوجه في ان المدرك بالكسر يدرك المدرك بالفتح
تارة بمجرد الالتفات وتارة يحتاج الى كسب جديد وهذا الموضع هي التي يعبرونه بالخزانة
ولذا يقولون ان الذهول عبارة عن زوال الصورة عن القوة المدركة فقط والنسيان عن
زوالها عن القوة المدركة والخزانة كليهما ولعلك قد علمت بما وعيت ان منشا الاخذ من
الخزانة انما هي المناسبة بينها وبين المدرك بالكسر فلا يتوهم ان الخزانة في حالة النسيان
باقية ايضا فلا بد ان لا يحتاج في هذه الحالة ايضا الى كسب جديد لان بقاء نفس الخزانة لا يكفي
للاخذ بمجرد الالتفات بل لا بد من المناسبة بينهما وهي لما زالت في هذه الحالة يحتاج المدرك
بالكسر في الادراك الى كسب جديد ولم يدركه بمجرد الالتفات ثم اختلفوا فقال بعضهم
ومنهم الشارح والمحشي ان الخزانة خزانتان للمعلومات فخزانة الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة
التي عبر عنها المحشي بقوله المحسوسات الخيال وهو عبارة عن قوة مودعة في آخر التجويف
الاول من الدماغ وخزانة الجزئيات التي لا يدركها الحواس الظاهرة وهي التي عبر عنها المحشي
بقوله الموهومات الحافظة وهي قوة مودعة في اول التجويف الآخر فان قلت من اين
يعلم تعيين المحال المذكورة للقوى المذكورة قلت لما يعرض الاختلال في الادراك والحفظ
للقوى المذكورة حين عروض الآفة على هذه المحال علم منه ان هذه المحال لهذه القوى ولكن
يمكن ان يختزن الجزئيات المذكورة في العقول لانه لا بد في الحال والمحل من المناسبة

وهي مفقودة اذ تلك الجزئيات مادية والعقول مجردة فكيف تحل فيها وترتسم وتختزن
فيها ح وخزانة الكليات التي عبر عنها المحشي **بقوله** المعقولات اذ هي عبارة عن الصور
التي تحصل في العقل اي النفس الناطقة ومن المتقرر عندهم انه لا تحصل فيها الا صور الكليات
فلا تكون معقولا فتحتاج الكليات العقل الفعال لا القوة المادية والا يلزم حلول المجردات
اي الكليات فيها والا لم تكن خزانة لها فيلزم حلول المجرد في المادي وقال بعضهم انها خزانة
للعلوم وهذا ما عليه المشاؤن واما الاشراقيون فلما قالوا ان علم العقول علم حضوري لكن
ان يكون العقول خزانة لها والا تكون حالة فيها فيكون علمها بها علما حصوليا ويصح للعلم
للمعقولات من الخزانة ولا يصلح لها ح الا النفوس الفلكية المجردة قالوا انها خزانة لها ولما
انكروا جميع القوى الا القوة الوهمية والمتصرفة قالوا ان خزانة المحسوسات هي النفوس المنطبعة
الفلكية لانها لا بد لها من الخزانة ولا يصلح لها ح الا هي وقد بقي ههنا في زوايا المقام **قوله**
ده اشكال قوي وهو ان النسيان اه اعلم انه يرد على كون العقل الفعال خزانة للمعقولات
اشكالات منها ما اورده المحشي بقوله هذا حاصله انه لو كان العقل الفعال خزانة للمعقولات يلزم ارتسام
الكواذب فيه حين طريان النسيان والذهول عليها فانهما يعرضان لها ايضا كما يعرضان للمعقولات
الصادقة مع انه قد تقرر عندهم ان العقل الفعال لا يكون محلا لارتسام الكواذب ووجه الملازمة
اما في النسيان الذي هو عبارة عن زوال الصورة عن القوة المدركة والخزانة معا فبان المراد
عن زوال الصورة عنها ليس مطلق الزوال ولا يصح اطلاق النسيان على الشيء قبل ان نعلمه
لانه زائل عنها مع انه ليس كذلك بل الزوال الخاص اي الزوال بعد الوجود فلا بد من ارتسام
الصورة في الخزانة اولا فتزول عنها بعده اذ الزوال الحادث للشيء عن الشيء لا يكون الا بعد ارتسامه
فيه واما في الذهول الذي هو عبارة عن زوال الصورة عن القوة المدركة فقط فبانه من البين ان
هذا الزوال لا يتصور الا بعد ارتسام الصورة في الخزانة التي هي العقل وبقائها فيها والا لم يصح تعبير
زوال الصورة بالقوة المدركة فقط لا حاجة في بيان الاشكال الى حديث طريان الذهول والنسيان

فانه لما ثبت عندهم ان العقل الفعال خزانة لجميع معقولات النفس الناطقة سواء كانت صادقة او كاذبة
يتوجه عليه الاشكال بارتسام الكواذب فيه سواء اعتبر طريان الذهول والنسيان عليها او لا فان قيل
لما كان اثبات كون العقل الفعال خزانة للمعقولات انما هو من جهة طريان الذهول والنسيان
مست الحاجة الى ذكر هذا الحديث ومنها انه يلزم على تقدير طريان الذهول على بعض المعقولات بالنسبة
الى شخص ونسيانه بالنسبة الى شخص آخر ان يكون العقل الفعال محلا لاجتماع النقيضين وهو حصول الصورة
وزواله ومنها ما اشار اليه جدي واستاذ استاذي في حاشيته وسننقلها ان شاء الله تعالى حاصله انه يلزم ان يكون
العقل الفعال محلا للتغير والزوال على تقدير طريان النسيان عليها وهو عبارة عن زوال الصورة عن المدركة والخزانة
معا وانه يلزم محذور آخر وهو حدوث الجهل فيه ويمكن الجواب عن الاشكالات الاخيرة بان معنى زوال الصورة عن
الخزانة المعتبر في النسيان زوال الكيفية التي بها يأخذ النفس الصورة منها ودوام ذلك او نفس الصورة حتى يلزم
منه على تقدير طريان الذهول والنسيان على بعض المعقولات بالنظر الى شخصين اجتماع النقيضين في العقل الفعال
على تقدير طريان النسيان فقط كونه محلا للتغير والزوال وحدوث الجهل فيه **قوله** واجاب المحشي الى قوله
بان شأن العقل الفعال آه حاصل الجواب انا لا نسلم انه قد تقرر عندهم ان العقل الفعال لا يكون محلا لارتسام الكواذب اصلا
وسطا حتى يتم بها الاشكال فان العقل الفعال يرتسم فيه صور الكواذب والصوادق كليهما الكلي الاول على طريق الحفظ
والتصور والثاني على طريق التصديق **قوله** ولا يخفى ان هذا الكلام مع ابتنائه آه هذا اعتراض من جانب الشارح
على جواب الشيخ المحقق اشار المحشي الى دفعه بقوله مع ابتنائه حاصله ان جواب الشيخ مبني على كون علم العقل الفعال
الذي هو علم قديم تصوريا وتصديقيا مع ان هذا خلاف ما ثبت عند الجمهور فانهم قد ذهبوا الى ان التصور والتصديق
لا في العلم الحصولي الحادث دون القديم وابتناء الكلام على خلاف الجمهور ليس من دأب المحصلين
وتكلم ثانيهما بقوله ولزوم عدم المطابقة آه حاصله انه يلزم على هذا الجواب عدم المطابقة بين الخزانة
وذي الخزانة فان ارتسام صور الكواذب في النفس الناطقة التي هي ذات الخزانة انما هو
من جهة تصديقها لها وفي العقل الفعال الذي هو خزانة لها من جهة تصورها اياها مع انه قد تقرر
عندهم انه لابد ان يكون بين الخزانة وذيها مطابقة وآتى ثانيهما بقوله لا يتم لان الاشكال آه

حاصله ان الاشكال انما هو على تقدير طريان الذهول والنسيان على تصديق النفس المتعلق بالكواذب
من حيث هو تصديق فلا يصح من ارتسامها في العقل الفعال الذي هو خزانة لها من جهة تصديقه
لها فالاشكال باق بحاله ولا يتوهم ان مآل هذا الايراد والايراد الثاني واحد لان المقصود من هذا
الايراد اثبات ان خزن العقل الفعال التصديق بالكواذب المعقولات التي للنفس الناطقة مع قطع
النظر عن المطابقة وعدمها بين الخزانة وما هي خزانة له بخلاف الايراد الثاني فان المقصود منه
الاعتراض على قولهم من انه لابد ان يكون بين الخزانة وما هي خزانة له مطابقة مع قطع النظر
عن كون العقل الفعال خزانة بالنسبة الى تصديق الكواذب بانه على هذا الجواب يلزم عدم المطابقة
بينهما قال جدي واستاذ استاذي كمال المحققين قدس سره ذيل قول المحشي ولا يخفى آه وعلى
جواب المحشي بقوله ما سنح لي تم او لا لكن جواب علامة الدواني ايضا يحتمل التمام فان مقصوده
بقوله في اختزان الكواذب آه الاختزان والحفظ للصورة الاذعانية للكواذب الموجودة
فينا لا حفظ ذات القضايا الكاذبة حتى يلزم عدم المطابقة وعدم تمام الجواب على ما اورده
المحشي الايرادين الاخيرين فان العقل الفعال يحفظ الصورة الاذعانية التي للكواذب فينا
يعني ان الاذعان الموجود فينا حاصل صورته في العقل الفعال فلو حجبنا العقل الفعال عن العلم
بحصول الاذعان فينا ومحل لارتسام صورة ذلك الاذعان فاذا طرء الذهول فقد عدم
الصورة عنا وبقي صورة ذلك الاذعان الذي كان فينا الموجودة بالفعل موجودا كما
كان وبهذا الطريق يجوز وقوع الذهول والنسيان في التصديقات الكاذبة من حيث هي
كذلك ويثبت المطابقة بين الخزانة وما هي خزانة له فان الصورة الاذعانية للكواذب الموجودة
فينا مثلا بعينها موجودة في العقل الفعال وليس يلزم وجود تلك الصورة بشخصها بعينها فان في ذلك
قيام عرض واحد بمحلين بل يكفي وجود مثله وهكذا في كل خزانة فان صور المحسوسات والموهومات الحاصلة اولا
ليست بعينها موجودة في الخيال والحافظة بل هي صور اخرى مثلها كما تقرر في موضعه
واما الاشكال الاول اعني لزوم مخالفة الجمهور فمشترك على الشارح والمحشي لما انه ايضا جعل العقل الفعال

خزانة للصوادق من التصديقات واما الاشكال الوارد على طريان النسيان من لزوم كون
العقل الفعال محلا للتغير فهو ايضا مشترك لان ذلك بناء على معنى النسيان وجعل العقل
الفعال خزانة لها اما مطلقا او للصوادق فحسب انتهى قوله قدس سره يعلم جواب المحشي بقوله
ما سنح لي اثم وادق وسيجيء منا انه غير تام قوله قدس سره لكن جواب العلامة الدواني ايضا
يحتمل التمام فان مقصوده آه فحاصل الجواب للايراد الثاني اي لزوم عدم المطابقة بين الخزانة
وبين ما هي خزانة له انه ان اريد بالمطابقة ارتسام الصورة الشخصية الواحدة فيهما فغير مسلم لاستحالة
قيام عرض واحد شخصي بمحلين وان اريد بها ارتسام طبيعة الصورة فنسلم لكن لا نم انتفاءه فيما
نحن فيه لان طبيعة الصورة الاذعانية للكواذب الموجودة في النفس الناطقة على سبيل التصديق
موجودة في العقل الفعال على سبيل التصور وللايراد الثالث وهو الذي اشار اليه المحشي
بقوله لان الاشكال آه ان طريان الذهول على التصديقات الكاذبة للنفس الناطقة من
حيث انها مصدقة لها لا يوجب الا ارتسام انفسها وطبائعها من حيث هي هي في الخزانة
التي هي العقل الفعال لا انفسها مع العوارض الشخصية كما عرفت حتى يجب ارتسامها في العقل
الفعال من جهة تصديقه بها بناء على ان حيثية التصديق من جملة المشخصات ايضا ثم ينبغي ان يعلم ان
توجيه المحقق لكلام الشارح وان يدفع الايرادين الاخيرين عن المحشي على جوابه لكنه توجيه بما لا يرضى به
قائله فان الشارح قد صرح في الحاشية القديمة ان الخزانة انما تحفظ المعاني التي تتعلق بها التصديق
فهذا القول صريح في ان مراده بالكواذب هي القضايا الكاذبة لا الصورة الاذعانية التصديقية
قوله قدس سره واما الاشكال الاول اعني لزوم مخالفة الجمهور فمشترك على الشارح والمحشي آه
ايراد على طريق التنزل فحاصل الكلام انه لا شناعة في مخالفة الجمهور اذا كانوا على غير الحق وههنا
كذلك اذ الحق ان الحصولي القديم ايضا ينقسم الى التصور والتصديق ولئن تنزلنا عنه فمخالفة الجمهور مشترك
بين جواب الشارح والمحشي فان المحشي ايضا جعل العقل الفعال خزانة للتصديقات الصادقة
قوله وما سنح لي آه لجواب الاشكال هو ان الكواذب آه حاصله منع ان العقل

الفعال خزانة للتصديقات الكاذبة ليلزم من طريان الذهول والنسيان عليها ارتسامها
في العقل الفعال من جهة كونه خزانة لها فان مدرك المدركات التصديقية سواء كانت صادقة
او كاذبة وان لم يكن الا العقل اعني النفس الناطقة لكن في ادراكه للكواذب يكون للوهم
ايضا دخل دون الصوادق بناء على ما قد تقرر عندهم من ان الغلط والكذب لا يعرض للنفس
المجردة بدون معارضة الوهم اياها وحكمه بخلاف حكمها فلا يمكن حكم الكواذب المعقولات الا
ان يكون مشوبا بالوهم ومخلوطا معه فيكون تلك المعقولات من الوهميات فلا ترتسم الا فيما
هو خزانة للوهميات وهي الحافظة دون العقل الفعال ولا يخفى ما فيه فان الحافظة لما كانت قوة
مادية جسمانية فلا يرتسم فيها الا الجزئيات دون الكليات بناء على ما تقرر عندهم من ان الكليات
لا ترتسم الا في المجرد دون المادي فلا يتم الجواب اذ ان الا في المعقولات الجزئية الكاذبة
دون الكليات على انا نقول لو كانت الحافظة خزانة الكواذب يرد عليه مثل ما اورده المحشي
من الايرادين الاخيرين على جواب الشارح بانه قد ثبت عندهم ان الادراك ليس من خواص
الحافظة فلا تصدق الحافظة للكواذب التي تصدقها النفس الناطقة ففات التطابق
بين الخزانة وما هي خزانة له وايضا ان الكلام في العلم التصديقي فلو كانت الحافظة خزانة
للكواذب المعقولات لزم ان تكون مصدقة لها وهذا كما ترى ولعل قول المحشي فتامل اشارة
الى هذه الايرادات قوله الملتفت اليه الصورة الحاصلة آه ولما فهم الفاضل اليزدي من
قول الشارح وربما يتخلف الملاحظة عن حصول الصورة اه ان بين حصول الصورة والملاحظة
عموما وخصوصا مطلقا بحسب التحقق حيث قال في حاشية ذيل هذا القول من الشارح بهذه العبارة
فيكون حصول الصورة اعم تحققا من الملاحظة حيث لا يمكن تخلف الحصول عنها لامتناع توجه النفس
نحو المجهول المطلق ويمكن العكس كما في معاني الحروف ونظائرها مما يحصل آلة لملاحظة الغير فانها
لا تكون حاصلة في الذهن حقيقة وليست ملحوظة الا تبعا وبالعرض لا قصدا وبالذات انتهى قرر المحرر
ان لا نم ان بين حصول الصورة والملاحظة عموما وخصوصا مطلقا بل من وجه لتحقق مادتي الافتراق

ومادة واحدة للاجتماع اما الاول ففي علم الشيء بالوجه فان الملتفت اليه والصورة الحاصلة فيه
مختلفان بالذات اي بحسب الحقيقة ومتحدان بالعرض بناء على ان الوجه في هذا العلم عرض لذي
ذي الوجه والعرض يكون مختلفا بالماهية مع المعروض متحدا معه بالعرض ولما كان هذا الوجه
مرآة وآلة لتعرف المعروض فيجب ان يحصل الوجه اولا ليلتفت ويتنقل منه الى ذي الوجه
فيكون الملتفت اليه الذي هو ذو الوجه المعروض متغايرا بالماهية للحاصل في الذهن بالذات
الذي هو الوجه العرضي ومتحدا معه بالعرض فلا يجتمع الملاحظة وحصول الصورة حقيقة
وبالذات في هذا العلم بالنظر الى شيء واحد بل تخلف الاولى عن الثاني بالقياس الى الوجه
فان الوجه حاصل في النفس الناطقة من غير ان يلاحظ ويلتفت اليه بالذات الا ان الالتفات
الملكة اي ليس الا الى ذي الوجه وتخلف الثاني عن الاولى بالقياس الى ذي الوجه فان ذي الوجه
يكون ملتفتا اليه بالذات ولا يكون حاصلا في النفس كك لانه لما كان حصوله من جهة الوجه
لا بد ان يحصل بعد حصول الوجه فيكون حصوله ثانيا وبالعرض بواسطة الوجه ذا القبول بان
معنى كون ذي الوجه ملتفتا اليه بالذات ان الوجه ملتفت اليه من حيث اتحاده مع ذي الوجه مع
كونه مخالفا لما يفهم من كلامه مصادم للضرورة واما الثاني ففي غير علم الشيء بالوجه وهو العلم بالكنه
والعلم بكنه الشيء والعلم بوجه الشيء فان في كل من هذه الثلث لا يكون الشيء الذي يلتفت اليه
مغايرا للصورة التي بها يعلم ذلك الشيء بل يتحد معه بالذات فيكون ذلك الشيء ملتفتا اليه وحاصلا
بالذات في الحاشية النهية كذا سبق ان التصور على انحاء تصور الشيء بالكنه والثاني تصور الشيء
بالوجه والثالث تصور كنه الشيء والرابع تصور وجه الشيء فالملتفت اليه والصورة الحاصلة
في الاول مجتمعان حقيقة ومتفرقان اعتبارا وفي الثاني بالعكس وفي الثالث والرابع مجتمعان
ليسا متفرقين لا حقيقة ولا اعتبارا انتهى فمراد المحشي من العكس في قوله في غيره بالعكس مطلق الخلاف
لا ما هو المتبادر منه في بادي الراي من كون الخلاف في الامرين لظهور ان ليس كك
في العلمين الاخيرين فان قلت ان ما حكم المحشي ه من تغاير الملتفت اليه والصورة الحاصلة

بالذات واتحادهما بالاعتبار في علم الشيء بالوجه ينافي ما سيحكم في بحث التصديقات من ان بينهما
اتحادا بالذات وتغايرا بالاعتبار حيث قال في ذلك البحث الوجه في علم الشيء بالوجه مرآة لذي
الوجه والمرآة من حيث انه مرآة له لا يمكن ان يحكم عليها فالمرآة هي نفس الطبيعة والمرئي هي
الطبيعة من حيث ان الافراد متحدة معها لا الافراد من حيث انها افراد بخصوصها فالمرآة
والمرئي في الحقيقة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار قلت لا منافاة بين الحكمين لتغاير محليهما
فان محل الحكم ه هنا هو النسبة الوجه العرضي الى معروضه والحكم هناك انما هو النسبة الوجه الى افراده
وانت خبير بما في الرد من ان ذيابان يكون ذو الوجه حاصلا في الذهن بالذات ولا لانه لا بد للكسب من الحركة
الاولى وهي الحركة من المطالب الى المبادي ولو لم يكن لذي الوجه الذي هو المط حصول بالذات
قبل الكسب كيف ينتقل منه الى المبادي واليه اشار الفاضل اليزدي بقوله لا امتناع آه فلم يتحقق ح مادة
الافتراق بلا التفات والحصول بل مادة واحدة وهي انه قد يوجد الحصول بدون الالتفات
فلا يكون النسبة بينهما الا النسبة العموم والخصوص مطلقا لا العموم والخصوص من وجه تامل ان
المحشي اشار بهذا القول الى دفع اعتراض يرد على قول الشارح كما في معاني الحروف الواقع في قوله
وربما يتخلف الملاحظة آه الذي حاصله ان صورة الشيء آلة لملاحظة ذلك الشيء وهو قد يكون
آلة لملاحظة غير ذلك الشيء فح تخلف الملاحظة عن ذلك الشيء مع وجود صورته كما في المعاني
الحرفية فان صورتها آلة لملاحظة الطرفين دون تلك المعاني فانها غير مستقلة فلا يلتفت
اليها سبق ان عدم استقلال المعاني الحرفية لا ينافي ملاحظتها بالنسبة الى تصورها فانها
وان كانت غير مقصودة بالقياس الى المحكوم عليه وبه ولكن هذا لا يقتضي ان لا تكون مقصودة
ولا ملحوظة بالنسبة الى نفس تصورها والكلام فيه فتصرف قوله من انطوى فحاصله ان للشيء ملاحظة
وصورة وقد يتخلف الملاحظة عن حصول الصورة كما في علم الشيء بالوجه فان الوجه صورة النفس
وصورة لذي الوجه ولا شك ان الملاحظة بالقياس الى ذي الوجه دون الوجه والوجه للشيء
آلة لملاحظة ذي الوجه الذي هو غير الشيء الذي هو الوجه كما ان معاني الحروف بنفسها

لا بصورتها آه لانه ملاحظة الطرفين لا ملاحظة نفسها فعلى هذا قول المحشي كما في المعاني الحرفية
تشبيه بالنظر الى الآلية ملاحظة غير ذلك الشيء لانه مثال له كما توهم بمناسبة بين الملاحظة
وحصول الصورة عموم وخصوص من وجه تحققا ففيه ان هذا قول بما لا يرضى به المحشي فانه ذهب الى ان
قول الشارح كما في معاني الحروف مثال لقوله وربما تتخلف آه حيث قال ذيل قول الشارح كما في
معاني الحروف وغيرها الملاحظة تتخلف عن حصول الصورة في معاني الحروف وغيرها الا ان يقال
ان في نسخة اخرى من الحاشية وهي انه لم تقع منه ذيل قول الشارح كما في معاني الحروف وغيرها الا قوله كما في النسبة
الناقصة الخبرية آه ووقع له الملاحظة تتخلف آه وبنى ذلك القائل كلامه عليها لكن بعد اللتيا عن
ذلك فغة فانه لا حاجة لصرف قول الشارح عن الظاهر الدال على ان قوله كما في معاني الحروف وغيرها
مثال لقوله وربما تتخلف آه الا لدفع الايراد الذي اورده ذلك القائل مع انه يندفع بدونه فما
ما احتج الى العدول عن الظاهر وبيان الاندفاع ان ليس مراد الشارح من حصول صورة الشيء ما يوجد
منه على ان يكون مرآة له كما فهمه المعترض حتى يتوجه اعتراضه عليه بانه لا يصح تمثيل تخلف الملاحظة
من حصول الصورة بالمعاني الحرفية فان عدم استقلالها لا ينافي ملاحظتها بالنسبة الى تصورها
فيجوز ان تكون ملحوظة وملتفتة اليها بالذات بالنسبة الى الصورة التي حصلت لها على ان تكون
مرآة لها بل المراد منها اعم منه سواء كان مرآة ام لا فيصح تمثيل بالمعاني الحرفية فانها في مرتبة العلم
بكنه الشيء تكون حاصلة بالذات وغير مقصودة وملتفتة اليها كك لانها لا يلتفت اليها
الا بملاحظة الطرفين وان كانت في مرتبة العلم بالكنه والوجه على خلاف ذلك لانها تكون
مرآة للكنه والوجه مرآة والمرآة يكون غير حاصل بالذات وملتفتا اليه كك والمرآة على عكس
ذلك واما العلم بوجه الشيء فهو في الحقيقة اما داخل في العلم بكنه الشيء او العلم بالوجه فما ذكرنا
ومن ثمه ظهر لك فائدة جليلة هي ان المعاني الحرفية في مرتبة العلم بكنه الشيء لا تكون محكوما
عليها وبها وفي مرتبة العلم بالكنه والوجه تصلح لهما لان كون الشيء محكوما عليه وبه من خواص كونه مستقلا والاستقلال يقتضي
الالتفات بالذات وهو ليس للمعاني الحرفية الا في المرتبتين الاخيرتين دون الاولى فلم تكن محكوما

عليها وبها الا فيهما دونها **قوله** الملاحظة تتخلف عن حصول الصورة في معاني الحروف وغيرها يعني
في مرتبة العلم بكنه الشيء **قوله** والتوصيفية آه اعلم ان نسخ الحاشية مختلفة وقع في بعضها الموافق
القول بهذه العبارة وحصول الصورة تتخلف عن الملاحظة في علم الشيء بالوجه نظرا الى ذي الوجه
والملاحظة تتخلف عن حصول الصورة فيه نظرا الى الوجه فبين الملاحظة وحصول الصورة
عموم وخصوص من وجه تحققا وفي اكثر النسخ لم تقع وهذا هو الصحيح لانه على الاولى يلزم التكرار الا
اعادة كما سبق في القول السابق اذ ليس بينهما فرق الا بانه ذكر في القول السابق تخلف
الملاحظة عن حصول الصورة بالنظر الى الوجه في علم الشيء بالوجه اولا وتخلفها حصول
نظرا الى ذي الوجه ثانيا وعكس الامر ثم وقعت ذيل العبارة المذكورة في بعض النسخ هذه العبارة
وبالجملة الاجتماع بينهما اذ كان الشيء والصورة متحدين بالذات والافتراق بينهما اذا كانا
مختلفين بالذات وفي بعض النسخ وقعت تلو قوله والتوصيفية وفي اكثر النسخ وقعت تلو قوله
السابق عموم وخصوص من وجه تحققا وعلى كل تقدير يكون حاصل هذه العبارة ان مادة اجتماع
حصول الصورة والملاحظة موضع يكون الشيء والصورة فيه متحدين بالذات اي بحسب الماهية
سواء كان مع تغاير اعتباري كما في تصور الشيء بالكنه او بدونه كما في تصور الشيء بانه ذو وجه هذا
على حسب رأي المحشي والا فتصور الشيء بوجهه ليس قسما على حدة بل هو داخل في التصور بكنهه او
بوجهه ومادة الافتراق موضع يكونان فيه مختلفين بالذات اي بحسب الماهية كما في تصور الشيء
بالوجه **قال الشارح** اي حصل صورته في العقل آه اشار الى انه تفسير للمعقول العرفي وهو الذي
يكون مقابلا للمحسوس والمتخيل والموهوم بناء على ان النظر الذي وقع في تعريفه المعقول ان يجري
في المعقولات الصرفة فلا يكون المراد من المعقول الا المعقول العرفي ففي هذا التفسير اشارة
الى وجه اختيار المعقول على المعلوم من التنبيه على اختصاص النظر بالكليات الحاصلة صورها في العقل
دون الجزئيات الحاصلة صورها في الآلات والغير فيه فوائد اخرى ستسمعها عن قريب
ومنها التنبيه على ان النظر يجري في التصور والتصديق كليهما واليه اشار بقوله تصورا كان آه

اذ كثيراً ما يختص بالتصديق ومنها الايماء الى ان النظر يجري في المفرد والمركب كليهما والايضاً
بقوله واحداً كان ذلك التصور كما في الحد بالفصل وحده والرسم بالخاصة وحدها او اكثر
كما في غيرهما بخلاف العلوم اذ كثيراً ما يختص بالمركب ومنها ما سيجيء بيانه فانتظره منقشاً وعلم
ان مراد الشارح من التصور والتصديق الواقعين في قول الشارح المتصور والمصدق به واللام في
قوله تصوراً كان ذلك المعقول والمجهول او تصديقاً لان المعقول والمجهول متصور ومصدق
به لا التصور والتصديق **قوله** الاول حركة النفس في المعقولات والفكر بهذا المعنى مع مقابلته من
خواص الانسان ويعم المعنيين الاخيرين ولا يكون وجوده موجباً للنظر وعدمه للبداهة
قوله ويقابله التخييل آه اعلم ان المراد بالمقابلة ههنا المباينة لا المقابلة المصطلحة التي هي
عبارة عن امتناع اجتماع الشيئين في محل واحد من جهة واحدة ولا تحقق احدى اقسام
الاربع المشهورة لها من التضايف والتضاد والعدم والملكة والايجاب والسلب بين الفكر
والتخييل مع انه ليس كذلك لان كونهما وجوديين يستلزم انتفاء الاخيرين وجواز تعقل كل واحد
منهما بدون الآخر يوجب عدم التضايف وعدم تحقق شرط التضاد الحركتين وهو التعاقب
فيما فيه الحركتان ينفي التضاد لان ما فيه الحركات الفكرية المعقولات والحركات التخييلية
المحسوسات والى هذا التفصيل اشار عمدة المحققين اجمالاً بقوله المراد بالمقابلة ههنا مطلق
المباينة دون المقابلة المشهورة فان التضاد من شرطه التعاقب ولا يمكن ههنا كما لا يخفى وكذا
انتفاء التضايف وتقابل العدم والملكة والايجاب والسلب فقط انتهى فلا يتوجه عليه
ما قيل من ان هذا غلط فان موضوع الفكر النفس وكذا موضوع التخييل فان النفس هي المدركة
للكليات والجزئيات فهي المنتقلة من ادراك الى ادراك وهي المنتقلة من احساس الى
احساس واما الحواس فليست الا آلة للادراك وليست مدركة ولا منتقلة من ادراك الى
ادراك آخر لانا نقول مراد المحقق من التعاقب التعاقب فيما فيه الحركة لا التعاقب في الموضوع
قوله الثاني آه توضيحه انا اذا اردنا تحصيل مطلب بالمعرف او الحجة تحركت النفس وتنقلت

بالتدريج بعد تصوره بوجه ما في الصور المخزونة لتحصيلها فما لاقاه مناسباً للمطلوب تركه وما لقاه
مناسباً له اخذه ليكون هو مبدأ وكاسباً له ثم تحركت وانتقلت بالتدريج من الصور
المناسبة للمطلوب بان رتبها على نحو يحصل منه المطلوب ومجموع الانتقالين التدريجيين الحركتين
هو الفكر فالحركة الاولى تحصيل ما هو بمنزلة المادة للفكر لانها لا تحصل في هذه الحركة الا النفس المبادي
من غير الترتيب وبها لا يحصل الفكر الا بالقوة والثانية تحصيل ما هو بمنزلة الصورة لانها
تحصل ح ترتيبها الذي يوجد به الفكر بالفعل ثم ربما يقع الخطاء في الانتقال الاول
بان يظن المبادي الغير المناسبة مناسبة للمطلوب ويظن الكاذبة صادقة وكذا قد يقع خطاء
في الانتقال الثاني بان يرتب ترتيباً فاسداً غير مؤد الى المطلوب والعاصم عن الخطاء
الاول مباحث الصناعات الخمس من البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة وعن
الثاني قوانين الصورة فالفكر بهذا المعنى يحتاج بكلا جزئيه الى المنطق فقول المحشي وفي جزئيه
تفسيري لقوله فيه في قوله يحتاج فيه فان تاملت يكفي لبيان المطلب الذي هو احتياج الفكر بهذا
المعنى قوله يحتاج فيه فلم اقحم قوله وفي جزئيه قلت لو اكتفى على قوله يحتاج فيه ولم يقحم قوله وفي
جزئيه لربما يذهب الوهم الى ان الفكر لعله يحتاج الى المنطق باعتبار احد جزئيه اي الحركة الثانية
كما قد توهم البعض من ان حاجة الفكر الى المنطق ليس الا في الانتقال الثاني اذ الخطاء انما يكون
فيه فان الكل قد يحتاج الى الشيء باعتبار احد اجزائه فلما اقحم قوله وفي جزئيه زال ذلك الوهم
دال على ان الفكر بكلا جزئيه محتاج الى المنطق لا يقال فعلى هذا يكفي قوله يحتاج في جزئيه فلم اقحم لفظ
فيه لانا نقول ان في اقحام لفظ فيه تحصيل التعيين بعد الابهام فان في قوله الفكر الذي
يحتاج فيه الى المنطق ابهام اذ احتياج الفكر يجوز ان يكون باعتبار كلا الجزئين او احدهما لان
احتياج الكل الى الشيء قد يكون باعتبار حاجة جميع الاجزاء وقد يكون باعتبار حاجة جزء واحد
اليه وفي قوله وفي جزئيه تعين بان احتياج الفكر الى المنطق باعتبار كلا الجزئين لا باعتبار
جزء واحد فقط والتعيين بعد الابهام اوقع في النفس **قوله** وبازاء الحدس آه وما كان

للقابل الحدس للفكر بالمعنى الثاني باعتبار كل من جزئيه خصصا بالذكر فلا يرد ان انتفاء احدى
الحركتين ايضا مقابل لها فما وجه تخصيص بذكر احد مقابلي الفكر دون غيره اعلم ان المحشي تبعا
الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي والعلامة الرازي حيث جعل الحدس عبارة عن مجموع الانتقالين
الدفعيين فيكون ح مقابلا للفكر بالمعنى الثاني مقابلة التضاد وتحقق معناه وشرطه دون
الجمهور حيث جعلوه عبارة عن الانتقال من المبادي الى المطلوب دفعة ومقابلا للفكر بالمعنى الثالث
لمحذورين احدهما لزوم الواسطة بين النظري والضروري على طريق الجمهور فانه لم يوجد فيه
الحركة الاولى ويوجد فيه الثانية لا يكون داخلا في الحدس الذي هو من اقسام الضروري لكون
الانتقال فيه من المبادي الى المطلوب على التدريج دون الدفعة ولا في الفكر بالمعنى الثالث
الذي هو عبارة عن الحركة الاولى لفرض عدمها والقول بان هذه الصورة وان لم تدخل تحت
الحدس لكنه يجوز ان تكون داخلة تحت ضروري آخر من الاقسام الخمس الباقية فيحركة
وللقائل ان يقول انه يلزم على قائلي الفكر بالمعنى الثاني ايضا تحقق الواسطة بين الضروري
والنظري فان الذي يحصل باحدى الحركتين على رايهم لا يكون نظريا اذ هو عبارة عن مجموعهما
لا عن احدهما ولا ضروريا لعدم اندراجه تحت قسم من الاقسام الست المشهورة للبديهي
بان هذا القسم ضروري لكنهم لم يعدوه في عداده لكونه نادر الوقوع مشترك فانه يمكن ان
يقول مثل هذا من جانب قائلي الفكر بالمعنى الثالث كما سيجيئه المحشي وثانيهما لزوم اجتماع
الحدس الذي هو قسم من الضروري مع الفكر بالمعنى الثالث في صورة وجدت الحركة الاولى
فيها دون الثانية مع ان الضرورة لا تجامع الفكر في صورة من الصور فتامل قوله ثالثها
الحركة الاولى اي حركة النفس من المطالب الى المبادي قوله ربما انقطعت اي الحركة الاولى
بحيث لا تتحرك النفس بعدها حركة ثانية اي من المبادي الى المطالب وربما استمرت مطالعته
بحيث تتحقق فيها الحركة الثانية ايضا فيحصل ح الحركتان قوله وهذا هو الفكر الذي يقابله
الضرورة آه فمناط الضرورة انتفاء الحركة الاولى اي الانتقال من المطالب الى المبادي

على التدريج فان كان معه انتفاء هذا الانتقال على سبيل الدفعة ايضا يحصل المطلوب بلا واسطة المبادي وينبغي الحركة
الثانية فيه ايضا قطعا اذ وجوده فيوجد معه الانتقال من المبادي الى المطالب فان كان هذا الانتقال على
طريق الدفعة يكون حدسا او على طريق التدريج فيكون ح وربما لكنهم لم يعدوه في اعداده لقلة وقوعه وعدم تحققه في العلوم
كما وقع في شرح الاشارات نقلا عن المعلم الاول ارسطاطاليس ان اختلج في صدرك ان المحشي لم جعل الحدس مقابلا
لمجموع الانتقالين الدفعيين بحيث يحقق مقابلا للفكر بالمعنى الثاني مع انه مقابل له بالمعنى الثالث ايضا بناء على انه من
اقسام الضرورة التي هي مقابلة للفكر بالمعنى الثالث ومقابلة القسم للشيء يوجب مقابلة مقسمه له فادفع بانه لما كان
مقابلة الحدس بمعنى مجموع الانتقالين الدفعيين للفكر بالمعنى الثاني الذي هو عبارة عن الانتقالين التدريجيين باعتبار
كلا الانتقالين وللفكر بالمعنى الثالث باعتبار الانتقال الاول وجه مقابلا للفكر بالمعنى الثاني لكونه والتي
اتم من مقابلته بالمعنى الثالث للفكر وبالجملة ان ذكر المحشي بما سبق من مقابلة الحدس بالمعنى المذكور للفكر بالمعنى الثاني
ليس لحصر مقابلته للفكر بالمعنى الثاني دون الثالث بل لانه يكون مقابلته للفكر بالمعنى الثاني اتم مما هي بالنسبة
الى المعنى الثالث للفكر قوله وقد اصطلح المتاخرون آه حاصله ان المتاخرين اصطلحوا على ان الفكر عبارة عما هو
الحركة الثانية وهو الترتيب بناء على ان الغرض من الفكر تحصيل المطلوب وهو لا يكون الا بترتيب المبادي المناسبة له
لينتقل منها اليه فسروه بترتيب امور حاصلة يتوصل بها الى تحصيل غير حاصل لا يتوهم ان الترتيب بعد من المبادي
ليس لازما للحركة الثانية لان المراد من الترتيب هو الهيئة الحاصلة منه لا الاستحضار فلا ريب في لزوم الترتيب
الثانية لانها لا توجد بدون الهيئة قوله ويرد عليهم آه تقرير الورود انه يلزم على المتاخرين
الذاهبين الى ان الفكر عبارة عما يلزم الحركة الثانية وهو الترتيب انه كثيرا ما يحصل الشيء بالحركة
الاولى دون الثانية فلا يكون حصوله الا حصوليا والعالم يجزم ان يكون نظريا لفقدان
النظر المفسر بالترتيب المعتبر في النظري لفقدان ملزومه اي الحركة الثانية ولا ضروريا لعدم دخوله
في الاقسام الست الضرورية المشهورة فيلزم الواسطة بين الضروري والنظري في العلم الحصولي
وهذا كما ترى ويمكن ان يقرر بتقرير آخر وهو انه لو كان معنى النظري ما ذكره المتاخرون لم يلزم ان
لا يكون الحصول بالحركة الاولى دون الثانية نظريا ولا ضروريا اما الاول فلانتفاء ما هو مناط النظر

وهو تحقق الترتيب اللازم للحركة الثانية لانها فرضت منتفية وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
واما الثاني فلان مناط الضرورة انتفاء الحركة الاولى وهي ههنا قد فرضت موجودة فيلزم الواسطة
بين الضروري والنظري في العلم الحصولي مع انهم منعوها فلا يتوجه عليه ما قيل انه لا ينطبق على
التقرير الجواب الذي اشار اليه المحشي بقوله الا ان يفسر الحدس فان تعميم الحدس لا يوجب تعميم الضرورة
كيف والمانع عند وسائل مع وجود الحركة الاولى تعميم الحدس لا يجدي نفعا بل تخييل بوجه آخر
لدخول الحدس ح في خلاف الضرورة فيها فيتناول الحدس ح اخلافي المقسم فقد تضاعف الاشكال
بعد الجواب لانا نقول تعميم الحدس يوجب تعميم الضرورة قطعا بناء على ان الحدس قسم منها
وتعميم القسم يوجب تعميم المقسم فتامل نعم يتوجه عليه ان النظر لما كان عندهم مفسرا بما يلزمه الحركة
الثانية اي الترتيب كان هو مناط التحقق دون الحركة الاولى وبانتفائه من جهة انتفاء
ملزومه الذي هو الحركة الثانية بناء على ان انتفاء الملزوم يستلزم انتفاء اللازم تحقق الضرورة
لان رفع مناط النظر بعين تحقق مناط الضرورة فالذي تنعقد فيه الحركة الثانية دون الاولى
يكون ضروريا عندهم فلا يلزم الواسطة بين الضروري والنظري في العلم الحصولي وبالجملة انه
الضرورة عند المتاخرين عبارة عن انتفاء الحركة الاولى ليلزم الايراد بل هو عبارة عن انتفاء
الملزوم الحركة الثانية فما يتحقق فيه لازم الحركة الثانية يكون نظريا وما لم يتحقق فيه يكون ضروريا
بناء على ان رفع مناط النظر بعين تحقق مناط الضرورة فالصورة المذكورة لما لم يتحقق فيها اللازم المذكور
يكون ضروريا بالاستحالة فلا يلزم الواسطة فتدبر **قوله** الا ان يفسر الحدس آه فحاصله انه لا يلزم الواسطة بين
الضروري والنظري في العلم الحصولي فيما يحصل بالحركة الاولى دون الثانية بناء على تحقق الحدس المفسر عند الجمهور
بالانتقال عن المبادي الى المطالب دفعة سواء كان مع الحركة الاولى او لا والحدس قسم من الضرورة ففيه ضروري
بالاستحالة فلا يلزم الواسطة ثم لما كان يتوجه عليه انه لا يجوز تعميم الحدس بان كان مع الحركة الاولى او لا اذ لو عمم
لم يكن مقابلا للفكر بالمعنى الثالث الذي هو عبارة عن الحركة الاولى اذ يجوز ح اجتماعه معها مع انهم حكموا بالمقابلة
بينهما اشار الى دفعه بقوله ويجعل الحدس آه وتوضيحه ان الحدس على هذا التفسير مقابل للفكر بالمعنى الثالث مقابلة تشبيهية

ه افضل مولانا عبد الحي ١٢

مقابلة الحركة الصاعدة والهابطة فان الانتقال الاول اي الانتقال من المطالب الى
المبادي على التدريج الذي هو الفكر بالمعنى الثالث لما كان انتقالا من العالي اي المطالب الى
اي المبادي يكون كالحركة الصاعدة التي تكون من السفل الى العلو والانتقال الثاني اي
الانتقال من المبادي الى المطالب دفعة الذي هو الحدس انتقالا من العلة اي المبادي الى العالي
اي المطالب يكون كالحركة الهابطة التي تكون من العلو الى السفل بناء على ان العلة مرتبة تشابه
العلو الذي هو من خواص المكان وللمعلول مرتبة تشابه مرتبة السفل الذي هو ايضا من خواص
المكان لكن لا يخفى على الذكي المتوقد انه على هذا التقدير لا يكون مقابلة الضروري للمعنى
الثالث للفكر على نحو واحد لان مقابلة الحدس به يكون ح مقابلة مشابهة بمقابلة الصاعدة
والهابطة ومقابلة غيره من الاقسام الاخر للضروري به مقابلة المباينة وهذا كله حاصل
ما قال المحشي في منهيته فسر الحدس بذلك لئلا يلزم الواسطة بين النظري والضروري ويجعل الحدس
مقابلا للمعنى الثالث بهذه المقابلة لئلا يفوت مقابلة الضروري للمعنى الثالث مع انها
معتبرة بالاتفاق لكن لا يخفى انه ح لا يكون مقابلة الضروري للمعنى الثالث على نحو واحد
انتهى وبما قررنا ظهر لك سر قول المحشي تشبيه بمقابلة الصاعدة والهابطة على ان التدريج ليس بمعتبر
في الانتقال الثاني الذي يعتبر في الحدس بل الدفعة فلا يكون حركة حقيقية حتى يكون مقابلا
للانتقال الاول الذي يعتبر فيه التدريج ويسمى بالفكر بمقابلة الحركة الصاعدة والهابطة ثم اعلم
انه قد اشار المحشي بلفظ الا في قوله الا ان يفسر الحدس آه الى ضعفه فان تفسير الحدس بهذا المعنى مخالف
لما عليه الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي والعلامة الرازي فانهم قد فسروه بمجموع الانتقالين
الدفعيين **قوله** ثم القول بان النظر كالمرادف اما بحسب كل معنى من معانيه المذكورة او
بحسب بعضها دون بعض ح انما ورد بينهما لان البعض قائلون بالاول والبعض بالثاني
فان المتاخرين قائلون بانه كالمرادف للفكر بمعنى ما يلزمه الحركة الثانية **قوله** على كل تقدير
اي في القول بان النظر كالمرادف للفكر اشارة الى تغاير اعتباري بينهما اي بين النظر والفكر

لا يكون موصلا الى المطلوب المجهول اذ من الظاهر ان مفهوم المعلوم غير موصل فكيف يبحث عنه
واما الثاني فلان ما صدقا عليه يكون معقولات اولى ايضا وهي لا تصلح ان تكون موصلة
الا ترى ان الحيوان الناطق بنفسه لا يكون موصلا الى الانسان ما لم يعتبر كونه معروضا
للحد الذي هو من المعقولات الثانية اذا لم يكن موصلا فلا يصح البحث عنه فيكون مدار
البحث هي المعقولات الثانية فرجع الى مذهب المتقدمين اذ مرادهم من المعقولات
الثانية التي جعلوها موضوعا للمنطق ليس نفسها بل ما صدقت هي عليه من جهة انها معروضة
للمحمولية مثلا قوله ومما ينبغي ان يعلم ان المعقول الثاني آه توضيحه ان المعقول الثاني عبارة
عن المعلوم الذي يكون الذهن ظرفا لعروضه لعروضه لا الخارج فخرج بالقيد الاول العوارض
الخارجية كالسواد والبياض فان ظرف عروضهما ليس الا الخارج وبالقيد الثاني لوازم الماهية
فان كلا من الخارج والذهن ظرف لعروضها لها لا الذهن فقط اذا عرفت هذا فاعلم انه
ما لم يعتبر في المعقول الثاني ان يكون الوجود الذهني شرطا للعروض انقسم على قسمين الاول
ان يكون الوجود الذهني شرطا للعروض كالوجود والشيئية فانهما وان يعرضا للشيء في
الذهن لكنه ليس الوجود الذهني شرطا لعروضهما والا لم يعرضا له مع قطع النظر عن هذا الوجود
مع انه ليس كذلك والثاني ان يكون الوجود الذهني شرطا للعروض كالكلية والجزئية فان
الكلية لما كان عبارة عن الحاصل في الذهن بحيث يجوز العقل كثرته والجزئي عن الحاصل في
الذهن بحيث لا يجوز العقل كثرته لم يمكن ان يعرضا الا للشيء مع حيثية الحصول الذهني او الوجود
الذهني فلا بد ان يكون الوجود الذهني شرطا لعروضهما وههنا ابحاث كثيرة لا نطول الكلام
بذكرها قوله وموضوع المنطق هو القسم الثاني اي ما يكون الوجود الذهني فيه شرطا للعروض
فان مفهوم المعرف والقضية والحجة واقسام القضية ... الى غير ذلك من ... القسمين ...
عارض للمحمول ... قال الشارح ... قال الشارح في الاول اي العلوم التصورية من حيث
انه يوصل الى مطلوب تصوري يسمى معرفا وفي الثاني اي العلوم التصديقية من حيث انه يوصل الى مطلوب تصديقي

يسمى حجة قال الشارح فان بحث المنطق في التصورات آه متعلق بالنظر قوله اي يبحث عن الموصل
البعيد في التصورات والتصديقات كالجنس والفصل والصغرى والكبرى لف ونشر على ترتيب اللف
فالاولان اللذان يبحث عنهما في التصورات لما يحصل منهما المعرف الذي هو موصل قريب
لتحصيل المطلوب التصوري يكون لهما ايضا دخل في تحصيل المطلوب لكن بواسطة المعرف فيكونان موصلين
له في المرتبة الثانية فعدا من الموصل البعيد والاخيران اللذان يبحث عنهما في التصديقات
لما كان لهما دخل في ايصال المطلوب التصديقي بناء على ان ما يحصل المطلوب القياس مثلا
يحصل منهما عدا موصلين بعيدين له قوله وعن الموصل الابعد في التصديقات فقط عطف
على قوله عن الموصل البعيد يعني يبحث عن الموصل الابعد في التصديقات دون التصورات
اذ ليس فيها موصل ابعد حتى يبحث عنه فيها قوله كالمقدم والتالي فانما يحصلان منهما
الصغرى والكبرى اللذان يتألف منهما القياس الذي هو موصل الى المطلوب التصديقي فيكونان
موصلين اليه بالثانية بناء على ان ما يتوقف عليه محصل الموصل يكون ايضا موصلا لكن لما كان
توقف الايصال عليه في المرتبة الثالثة عدا موصلين ابعد قوله ولو جعل الفصل البعيد كالجنس
ونحوه كالجنس البعيد موصلا ابعد في التصورات لم يكن بعيدا فانه من الظاهر ان الجنس والفصل
البعيدين اللذين يبحث عنهما في التصورات لما يحصل منهما الجنس القريب الذي يحصل منه
المعرف يكونان موصلين ابعد بالنظر الى المعرف بالكسر نحو ما مر في القول السابق قال بعض
الاعاظم ان جعل الجنس البعيد ونحوه موصلا ابعد انما يصح لو شرط في الحد التام تصور الاجزاء
بالغة ما بلغت او في الرسم التام تصور اجزاء الجنس ولا يصح هذا عند المحشي اما اذا رسم بالفصل
او به وبالعرض العام او حد بالفصل البعيد او القريب او به وبالجنس الابعد عند من يجوز التعريف
بالاعم فهو موصل بعيد لا ابعد فافهم قوله المقصود يعني ان مقصود الشارح من قوله ولعل ذلك اي قصر
البحث على الموصل القريب آه رجاع محمولات المسائل الى احوال الموصل القريب بتطبيق قول
المصنف بالقول المشهور والشاهد عليه قوله اذ لا شك آه فحاصل قول الشارح انه وان كان يبحث في المنطق

قبل و لا بعد انتهى فعلم ان هذين التقريرين لكلام المحشي لا يرضى بهما المحشي فان كلامه ناطق على ان ما فيه الفكر الصورة لا الالتفات فالاصوب ان يقرر كلام المحشي بهذا النمط ان حركة النفس في المعقولات عبارة عن ملاحظتها والتفاتها اليها ولما كان الالتفات عبارة عن حصول الصورة التي حصلت في الخزانة في القوة المدركة بعد ما زالت من القوة المدركة يكون الصورة الحاصلة في المدركة مختلفة بالتشخص للصورة الحاصلة في الخزانة لان الاعراض تختلف بالتشخص بتشخصات موضوعاتها وكذا تكون مخالفة للصورة الحاصلة في تلك القوة المدركة في آن آخر فما فيه الفكر الصورة المعقولة فهي وان كانت من جهة انها حاصلة في الخزانة ثابتة لا تجدد فيها ولها افراد متناهية بالفعل لكنها باعتبار الحصول في القوة المدركة متجددة قطعا ولها افراد اي صور غير متناهية فان في كل آن من الآنات الغير المتناهية المفروضة في زمان الفكر تشخصا من الصورة مغايرا لما في آن آخر فتلبس النفس في كل آن بصورة شخصية من الصور الغير المتناهية ليست هي قبل و لا بعد الى ان يحصل المطلوب فوجد معنى الحركة في الفكر فالقول بنفيها نشأ من قلة التفكر لا يخفى عليك ان هذه الصور الغير المتناهية اما العلوم واحدا والعلوم متعددة على الاول ان كان هذا الوجود العرضي كافيا للانكشاف والملاحظة يلزم ان تحصل علوم واحد مرارا غير متناهية متعاقبة في زمان واحد وهو كما ترى وان لم يكن كافيا للانكشاف والملاحظة يلزم ان لا يكون العلوم ملاحظا للنفس فلا يدرك النفس ما هو مناسب للمطلوب حتى تحصله او غير مناسب حتى تتركه وعلى الثاني لا يتحقق ما هو مناط الحركة من تحقق الفرد الواحد الزماني مما فيه الحركة لان صور المعلومات على هذا التقدير تكون متخالفة الحقيقة فكيف تحصل منها فرد واحد زماني وعدم تحقق مناط الحركة في الفكر يستلزم ان لا يكون الفكر حركة لان انتفاء المناط يستلزم انتفاء ما هو منوط عليه **قوله** كيف وفي الفكر الخ استدلال على اثبات كون الفكر حركة حاصله انه يجب ان يكون الفكر حركة لتحقق معناها الذي هو خروج الشيء من القوة الى الفعل على سبيل التدريج فان فيه يكون انتقال من المطالب

الى المبادي وبالعكس بالتدريج ولا يخفى ما فيه **قال** الشارح واورد ما اورد الخ اعلم ان التعريف بالمعنى المفرد اما بان يلتفت به الى المعرف بالفتح فيكون الحاصل في الذهن بالذات هو المعنى المفرد دون المعرف بالفتح او بان يحصل المعنى المفرد في الذهن وباعداده يحصل المعرف بالفتح فيه وعلى التقدير الاول لا وجه لتخصيص الايراد على التفسير المشهور للنظر لانه يرد على تفسير المصنف للنظر بملاحظة المعقول لتحصيل المجهول ايضا لانه لم يلاحظ المعنى المفرد وعلى هذا التقدير لتحصيل المجهول الذي هو المطلوب بل للالتفات اليه فقط فتخصيص الايراد بالتفسير المشهور للنظر مما لا وجه له وعلى التقدير الثاني لا يتوجه الايراد على التفسير المشهور ايضا لانه لا يكون حصول المعنى المفرد حينئذ دفعة اذ لا ترتيب فيه يحصل بالتدريج فيكون حصول المعرف بالفتح في الذهن ايضا دفعيا فيكون شبيها بالحدس فلا شناعة في خروجها اذ لا نظر ولو قيل يجوز ان يكون حصول المعنى المفرد بالتدريج بان يلاحظ النفس المعاني الكثيرة واحدا بعد واحد فلا تجد مناسبا للمعرف بالفتح الا المعنى المفرد فتأخذه وتتوجه به الى المطلوب فهذه الصورة هي مادة النقض على التفسير المشهور الذي هو عند المتأخرين يدفع بان هذه الصورة انما ترد نقضا لو ثبت وجودها فان مادة النقض يجب اثباتها اولا ثم يثبت ان المتأخرين قالوا انها نظرية وحصولها بالنظر وكلاهما ممنوعان فلا وجه للنقض عليهم بها **قوله** هذا الايراد الخ ما كان غرض المحشي تبيين ان الجواب الثاني والثالث غير تام بوجوه لكن جماعتها عدم حصول الترتيب فخصص مناط الايراد على لفظ الترتيب والا فلا ايراد وارد بالنظر الى لفظ الامور الواقع في تفسير النظر ايضا فان في التعريف بالمعاني المفردة اين الامور **قوله** والجواب الخ حاصله انه وان يصح التعريف بالمعاني المفردة ايضا لكن لما كان عدم انضباطه مثل انضباط التعريف بالمعاني المركبة وعدم دخل الصناعة والاختيار فيه يوجب عدم الالتفات اليه وتخصيص النظر بالنظر الى المعاني المركبة لم يلتفتوا الى التعريف بالمعاني المفردة وخصصوا النظر بما هو معتبر فيه الترتيب فان فيه انضباطا ودخلا للصناعة والاختيار واعلم ان هذا الجواب مشتمل على جوابين اشار المحشي الى اولهما بقوله لانه لا ينضبط

انضباط التعريف بالمركب الى الثاني بقوله ولم يكن للصناعة والاختيار فيه مدخل ثم قوله فلم
يلتفتوا اليه فخصوا النظر بما هو معتبر فيه متعلق بكلا القولين ولا يخفى ما فيه اما في الاول فبانه
ان اريد بالانضباط احاطة افراد المعرف بالفتح فهو متحقق في التعريف بالمعنى المفرد ايضا فانه
يكون بالفصل وحده وبالخاصة وحدها وكل منهما محيط لافراد معرفه بالفتح لا محالة وان اريد به
التحصيل بعد الابهام كما يكون في التعريف بالمعاني المركبة من الجنس والفصل مثلا فهذا لا
عدم الالتفات الى التعريف بالمعاني المفردة واما في الثاني فبانه ان اريد بعدم مداخلة الصناعة
والاختيار في التعريف بالمعاني المفردة ان المعاني المذكورة من جهة عدم وقوع الخطاء فيهما
مستغنية عن مداخلة الصناعة والاختيار بناء على ان المداخلة المذكورة انما يكون في
مادة يقع الخطاء فيها دون غيرها فالتعريف بالمعاني المركبة ايضا يكون كذلك لان التعريف
من حيث هو لا يقع فيه الخطاء فما وجه الالتفات الى التعريف بالمعاني المركبة دون المفردة
وان اريد به ان التعريف بالمعاني المفردة خال من التامل والتفكر فلا يكون للصناعة والاختيار
فيه مدخل ثم لان لحاظ المعاني المفردة والالتفات اليها حين التعريف بها ضروري
وليس معنى التامل الا هذا فاين الخلوص من التامل الا ان يقال مراد المحشي من مداخلة
الصناعة والاختيار المداخلة في الهيئة التاليفية المودية الى المط وظ ان هذه المداخلة
في المعاني المفردة مفقودة دون المركبة فلم يلتفتوا الى التعريف بالمعاني المفردة وخصوا
النظر بما هو المعتبر فيه عندهم فان قلت ان في الصناعة امرين طلب المادة المناسبة
للمط وطريق تاليف الهيئة المودية الى المط والامر الثاني وان يوجب عدم الالتفات
الى التعريف بالمعاني المفردة لعدم تحققه فيه لكن تحقق الامر الاول فيه يوجب الالتفات
اليه قطعا فما وجه لحاظهم الى انعدام الامر الثاني حتى لم يلتفتوا به الى التعريف بالمعاني المفردة
وعدم لحاظهم الى الامر الاول حتى يلتفتوا اليه قلت لما كان انعدام الامر الثاني في التعريف
بالمعاني المفردة بينا وتحقق الامر الاول غير بين لاحظوا ذلك دون هذا فتامل ربما اجيب بان الاولى

الاصل بان المط الاهم والمقصد الاعظم بالنظر من اثار العلم هو العلم بالكنه اذ لا علم بالحقيقة
الا العلم بكنه الشيء وهو بديهي ثم العلم بالكنه اي بالحد التام وهو مركب فخصوا تعريفها النظر بما لابد
منه في التحديد التام واما العلم بالوجه والعلم بوجه الشيء فهو بالحقيقة علم بالوجه لا الشيء الذي هو
ذو الوجه ففيه ان هذا الجواب انما يتم لو كان العلم بالكنه عبارة عن الحد التام مع انه ليس
كك فانه عبارة عن تمثل ماهية الشيء في العقل بحيث يكون مرآة لذلك الشيء وظ ان هذا
كما يتحقق في الحد التام يتحقق في الحد الناقص الذي منه الحد بالمفرد وحده ثم قول المجيب
واما العلم بالوجه والعلم بوجه الشيء آه وان كان حقا لكنه لا يمنع جواز التعريف بالمعاني المفردة
كما لا يمنع جوازه بالمعاني المركبة فتامل **قوله** وهذا آه اي عدم الالتفات الى التعريف
بالمعاني المفردة من جهة عدم الانضباط وعدم مداخلة الصناعة والاختيار معنى قول الشيخ
ان التعريف بالمفرد نزر خداج اي قليل في الاستعمال بناء على عدم الانضباط ناقص لعدم مداخلة
الصناعة والاختيار فيه **قوله** فالجواب الرابع قريب من الصواب آه لم يقل فالجواب
الرابع صواب لان تمامية هذا الجواب مبني على التزام نوع تكلف وهو تخصيص المعرف بالمركب
وهو خلاف الظ فان الظاهر ان نظر الفن يكون عاما **قوله** من تلك الوجوه آه اشارة الى
ان في الاجوبة الثلث وجوها آخر من الاختلال منها ما سنبينه في ذيل قول الش او بان التعريف
انما يكون بالمشتقات آه فانتظره ومنها ما اورده المحشي على الجواب الاول في منهية حيث قال
فيها وايض لو كان جزء لكان جزءا في المعرف مط اذ لا وجه للتخصيص فيكون الحد التام مشتملا
عليه فان كان ذاتيا لزم اعتبار جزء واحد مرتين وهو غير جائز وان كان عرضيا فلا يكون
الحد التام حدا هف على انه لو كان معتبرا في المعرف وكان جزءا منه لكان معتبرا في كل معرف وجعل جزءا منه فيغنيا
اذا قصدوا المط بامر عرضي نحو اثباته باسره وعرف بها يلزم كون العرض جزء الحد التام فان هذا التعريف تعريف
بالحد التام عندهم وبعيد منه انتهى **قوله** فيما لو كان جزءا آه اي لو كان الوجه الذي علم به المط اولا جزءا للمعرف
مطلقا آه قس عليه ان الضمير كان الى الجامع في هذه المنهية راجع الى الوجه المذكور **قوله** فيها لزم اعتبار جزء واحد مرتين

مرة لدفع لزوم طلب المجهول المط ومرة مع المفرد وهذا غير جائز قيل ان القول بان اعتبار الجزء الواحد مرتين غير جائز ظاهر المنع نعم لا يجوز التكرار في اجزاء الهيئة في حد ذاتها على ما قالوا واين هذا من ذاك **قوله** فيها فلا يكون الحد التام حد الاشتمال على الوجه العرضي **قوله** فيها فان هذا التعريف تعريف بالحد التام عندهم فاندفع ما قيل انا لا نم ان الصورة المفروضة حد تام لجواز ان يكون رسما تاما اكمل من الحد التام والحد التام انما يتحقق اذا تصور المط بذاتي ثم حصل ما في ذاتياته وعرف بها لان كلامنا على مذهبهم وهم قائلون بان الصورة المفروضة حد تام ومنها ما سيشير المحشي اليه بقوله ويستدل آه على الجواب الثاني حاصله ان الجواب الثاني انما يتم لو ثبت تركيب المشتق من الذات والصفة مع انه بط بالاستدلال الذي يجي بيانه لكن لما كان الاستدلال مخدوشا كما سيبينه عليه بقوله وانت تعلم لم يعد هذا الوجه من وجوه الاختلالات وان شئت الاطلاع على الاختلالات الاخر على الاجوبة فارجع الى شرح المواقف وحاشية السيد ابي الفتح على الشرح الجلالي للتهذيب **قوله** ان الوجه الذي علم به المط آه بيان للاختلال في الجواب الاول حاصله ان الوجه الذي قلتم انه يجب ان يكون المعرف بالفتح معلوما به ولا نعين تعريفه بغير ذلك الوجه لا بد ان يكون سابقا على التعريف بناء على ان التعريف يطلب تحصيل المجهول الذي هو المط فلو لم يكن سابقا عليه بل كان معه لم يكن المجهول معلوما حين التعريف بوجه ما فيكون مجهولا مطلقا فطلبه يكون طلبا للمجهول المط وهو بط ولما كان الوجه سابقا على التعريف كيف يصح اعتباره مع المفرد المعرف به فالجواب الاول للايراد الذي محصله ان التعريف بالمفرد وان كان في الظاهر تعريفا بالمفرد لكنه في الواقع تعريف بالمركب من المفرد والوجه الذي يجب ان يكون المعرف بالفتح معلوما به سابقا لامتناع طلب المجهول المط فلم يخرج التعريف بالمفرد من التفسير المشهور للنظر ولو قيل بناء على انه يجوز ان يكون وجود الشي متقدما على الشي ثم يعتبر معه الا ان الوجه الذي علم به المط باق حين التعريف فلا يلزم محذور اصلا لا طلب المجهول المط فان المط قد علم

قبل التعريف بهذا الوجه ولا خروج التعريف بالمفرد عن التفسير المشهور للنظر لان هذا التعريف يكون ح مركبا من المفرد وذلك الوجه بقي انا وان سلمنا ان الوجه الذي علم به المط باق حين التعريف لكن نعلم بالضرورة انه لا يعتبر حين التعريف والا يلزم الاستدراك في ذكره فانا اذا عرفنا الانسان بالحيوان مثلا فلو اعتبرناه مع الناطق يكون ذكره مستدركا لا محالة **قوله** وايضا آه اختلال آخر في الجواب الاول على طريق التنزل عن الاختلال الاول فحاصله انا لا نم اولا ان التعريف بالمفرد مركب منه ومن الوجه الذي علم به المط ولو سلمناه فلا يندفع ايضا منه الايراد لان مبنى الايراد عدم تحقق الترتيب في التعريف بالمفرد فاذا لا يكون الا باثبات الترتيب الذي هو عندهم في التصورات عبارة عن ملاحظة احد المعنيين اولا وملاحظة الآخر ثانيا ثم تقييد احدهما بالآخر بحيث يكون الآخر محصلا له ومتحدا معه بالذات او بالعرض مع انه من البين انه لا ترتيب بهذا المعنى بين المفرد والوجه ولا يخفى ما فيه فان التركيب سط وان لم يستلزم الترتيب بالمعنى المذكور لكنه يستلزمه آه قطعا فانه من المط انه يلاحظ الوجه اولا ثم المفرد بحيث يصير قيدا له فيتحقق الترتيب بلا مرية فتامل **قال** الشر او بان التعريف بالمفرد انما يكون بالمشتقات آه فيه ان التعريف بالفصل قد يكون بالفصل وحده مع انه ليس تعريفا بالمشتق لان الفصل حقيقة انما هو ما يعبر عنه بالمشتق وهو بسيط لما تقرر عندهم ان الفصول تكون بسائط **قال** الشر وهي اي المشتقات مركبة من حيث اشتمالها على الذات والصفة وهذا هو المشهور عند الجمهور فان قيل ان النسبة ايضا جزء للمشتق عندهم فلم لم يذكر الشر تركيبه منها قلت لما كان المقصود عندهم من المشتق الذات المتصفة بكونها محلا للوصف دون النسبة فانها ما اعتبرت الا من جهة كونها رابطة بينهما ذكر الشر تركيبه من الذات والصفة دون النسبة وان كانت جزءا له وبالجملة ان تخصيص ذكر الجزئية للذات والصفة للمشتق انما هو من جهة كونها مقصودة بالذات عندهم فان قلت دفع الايراد كما يتصور على الراي المشهور يتصور على راي من ذهب الى ان المشتق مركب من المشتق منه والصفة

والنسبة ايضا فلم لم يذكره كما ذكر الاول قلت لو كان التعريف بالمفرد تعريفا من حيث انه
مركب من الصفة والنسبة يجب ان يحمل النسبة على المعرف بالفتح بناء على وجوب حمل المعرف
بالكسر واجزائه على المعرف بالفتح مع انه لا يصح ان يقال ان المعرف نسبة والحق ان التعريف
قد يكون بالفصل على هو تقدير ان يكون مشتقا يكون مركبا من النسبة التي هي غير مستقلة فيكون
غير مستقل بناء على ان المركب من المستقل وغير المستقل يكون غير مستقل مع ان الفصل يكون مستقلا
فتامل **قوله** وكذا الاترتيب في المشتق لا بين الذات والصفة آه بيان للاختلال على
الوجه الثاني للجواب **قوله** ولا بين المشتق والقرينة آه بيان للاختلال على الجواب الثالث
ووجه عدم الترتيب بين الذات والصفة وكذا بين المشتق والقرينة فلم لعدم تقييد احدهما
بالآخر بحيث يكون متصلا له ومتحدا معه **قوله** الاول انه مركب آه ذهب اهل العربية الى ان
صيغة المشتق تدل بجوهرها ومادتها على الصفة وبهيئتها وصورتها على الذات المبهمة والنسبة
التي بينها وبين الصفة فالمشتق عندهم مركب من الذات المبهمة والصفة والنسبة بينهما
فمراد المحشي من الذات في قوله انه مركب من الذات الذات المبهمة فان قلت لو كانت النسبة
التي هي غير مستقلة معتبرة في المشتق وجزء له لكان المشتق غير مستقل كالفعل المشتمل على النسبة
لان عدم استقلال الجزء يستلزم عدم استقلال الكل فكيف يصح ان يقع محكوما عليه اذ المحكوم
عليه لا يكون الا ما هو مستقل مع ان المشتق ربما يقع محكوما عليه ومسندا اليه الا ترى انه
يصح ان يقال جاء عالم قلت فرق ما بين المشتق والفعل فان النسبة المعتبرة في الاول نسبة
تقييدية ملحوظة بالتبع انما المقصود منه الذات المقيدة بكونها محلا للوصف ومن الظاهر ان هذه
الذات الملحوظة قصدا وبالذات فتكون مستقلة صالحة لان تكون محكوما عليها ومسندة اليها
بخلاف الثاني فان النسبة المعتبرة فيه نسبة تامة الى الفاعل فيكون المقصود فيه الصفة من حيث
انها مسندة الى الفاعل فيكون غير مستقل فلا يصح ان يقع محكوما عليه ومسندا اليه فتامل **قوله**
والثاني انه اي المشتق مركب من المشتق منه اي المبدء وهي الصفة والنسبة فقط فالفرق بين الفعل

والمشتق بعد اتفاقهما على ان الذات التي هما يحتاجان اليها خارجة عن حقيقتهما يتوجه الى احدهما
ما قد عرفت من ان النسبة المعتبرة في الاول نسبة تامة وفي الثاني نسبة تقييدية وثانيهما
ان الزمان من جهة انه ظرف للنسبة معتبرة في الاول دون الثاني فعلى هذا المذهب يكون
المشتق لجزئية النسبة التي هي غير مستقلة لغير مستقل فلا يصح ان يكون محكوما عليه فالتزم
وقوعه في بعض الصور محكوما عليه فاول بما اول به السكاكي من تقدير موصوف يكون
هو المحكوم عليه حقيقة ومسندا اليه فيقدر لفظ رجل مثلا في جاء عالم **قوله** وذهب بعضهم آه
اي الى ان المشتق مركب من المشتق منه والنسبة السيد السند قدس سره حيث يستنبط
من كلامه في حاشيته على شرح المطالع وهو الذي اورده المحشي بقوله ان مفهوم الشيء غير
آه وجه الاستنباط هو انه لا يفهم من كتبه انه قائل ببساطة المشتق فلا يكون عنده الامر كما
والتركيب لا يخ اما ان يكون من الامور الثلث اي الذات والصفة والنسبة او من الاخيرين
لا ثالث لهما اذ احتمال كونه مركبا من الذات والنسبة فقط من الاضحاك ولما ابطل
بالاستدلال عدم اعتبار الذات مط سواء كان على وجه العموم او الخصوص في المشتق
استنبط منه ان الاحتمال الثاني هو الحق عنده وليس غرضه من هذا الاستدلال مجرد ابطال
القول المشهور لانه يكفي له الاستدلال على عدم اعتبار الشيء الذي هو امر عام في المشتق
فانه ما اعتبر على القول المشهور فيه الا الذات المبهمة دون الخاصة فاندفع ما في بعض
الحواشي على قول المحشي هذا بانه لا يستنبط من كتب السيد السند فان ما يظهر منها ليس
الا على سبيل الايراد على الجمهور في تركيب المشتق من الامور الثلث وليس فيها انه مذهب
فكانه اطلع عليه من موضع آخر لم اظفر به انتهى وصح قول المحشي ويستدل عليه اي استدل السيد السند
على تركيب المشتق من الصفة والنسبة والاقرن عدم اعتبار الذات في المشتق لا يثبت
تركيبه من الصفة والنسبة هذا غاية السعي لتصحيح كلام المحشي فنقول السيد السند في حاشيته على
العضدي ان لفظ ضارب مثلا يدل بجوهره على الضرب وبصورته على ذات ما اتصفت به

انما هو على راي غيره فحاصل الاستدلال انه لو كانت الذات معتبرة في مفهوم المشتق فلا يخلو اما
ان تعتبر على وجه العموم كمفهوم شئ ونحوه او الخصوص وهو ما يصدق عليه على الاول يلزم
دخول العرض العام اي الشئ مثلا في الفصل اذا كان مشتقا كالناطق وهو كما ترى
لان دخوله فيه يستلزم خروج الفصل عما هو فصل له اي النوع بناء على ان خروج العرض
العام عن النوع يستلزم خروج الفصل عنه ايضا على تقدير تركبه منه لان خروج جزء الشئ
عن الشئ يستلزم خروج ما هو مركب منه ومن غيره عنه مع ان الفصل يكون مقوما للنوع
وجزء له وذلك ان يجعل الاستحالة لزوم كون العرض العام جزء للنوع بناء على انه
جزء للفصل على هذا الفرض والفصل جزء للنوع وجزء الجزء جزء مع ان العرض العام يكون
خارجا عن النوع وعلى الثاني يلزم ان يكون ثبوت المشتق اذا كان عرضا لمعروضه
واجبا وضروريا لانه على هذا الشق يكون المعروض ماخوذا في المشتق اذ الذات الخاصة ليست
ح الا المعروض فيكون ثبوت المشتق لمعروضه اذن عبارة عن ثبوت المعروض لنفسه فان الضاحك
مثلا على تقدير تركبه من الذات الخاصة يكون معناه الانسان الذي له الضحك فثبوته للانسان الذي هو معروضه
ثبوت الانسان للانسان وثبوت الشئ لنفسه واجب ضروري فيكون ثبوت العارض لمعروضه ضروريا
وواجبا مع ان ثبوته له من الممكنات فيلزم انقلاب الامكان الى الوجوب في ثبوت العارض
لمعروضه وهو كما ترى والقول بانه يجوز ان يعتبر في المشتق الذاتي كالفصل الذات الخاصة
وفي المشتق العرضي الذات المبهمة فلا يلزم شئ من المحذورين قول يمجه العقل السليم والفهم
المستقيم فان وضع المشتق وضع واحد نوعي فلا يمكن فيه اختلاف ما وضعت له الهيئة
بان تدل في المشتق الذاتي على الذات الخاصة وفي العرضي على الذات المبهمة على ان
نظر الواضع ليس من جهة الذاتية والعرضية مع انه ليس المراد من الذات الخاصة التي
اعتبر ثبوتها في المشتق الذاتي الا ما صدق هو عليه ومن الظاهر انه ليس الا الذات التي
هو الكل فيكون الكل جزء للذاتي اي لجزئه ويلزم منه استحالة اخرى وهي ان يكون الكل جزء

لنفسه لان الكل اذا كان جزء لجزئه كان جزء لنفسه لان جزء الجزء للشئ يكون جزء له ثم لا يخفى
على المتامل انه لو لم يكن الذات المبهمة معتبرة في المشتق لما ذكرها اهل العربية في تفسيره مع
انهم يذكرونها وما اجيب عنه من ان في المشتق ضميرا راجعا الى موصوفه الخارج عنه لا تعلق له
به فذكر الشئ في تفسير المشتق بيان لذلك الموصوف الذي يرجع اليه الضمير ففيه ان الضمير
يكون عين المرجع فاعتباره في المشتق ح عين اعتبار مرجعه الذي هو الذات فيكون الذات
المبهمة ح معتبرة في المشتق **قوله** وانت تعلم آه اعلم انه يرد على مذهب السيد السند ايرادان
اورد احدهما المحقق الدواني في حاشيته الجديدة على شرح التجريد على الاستدلال المذكور
اشار اليه المحشي بقوله هذا حاصله انه لا يلزم على كلا شقي الاستدلال محذور اما في الاول فلان الفصل
لا يكون مشتقا بل معنى بسيطا يعبر عنه بالمشتق فلا يلزم ح من دخول العرض العام كالشئ في
مفهوم المشتق دخوله في حقيقة الفصل ليلزم الاستحالة التي بينتموها وتحقيقه ويظهر ذلك جواب
ما تقدم منا من انه يلزم على تقدير اعتبار الذات الخاصة في الذاتي المشتق كالفصل كون الكل
جزء لجزئه وكونه جزء لنفسه كما لا يخفى على المتامل واما في الثاني فبان ما ذكرتموه انما يلزم لو كان
المشتق عبارة عن مجرد المعروض مع انه ليس كذلك اذ هو على هذا التقدير عبارة عن المعروض
مع قيد الصفة العارضة له فيكون المشتق مقيدا والمعروض مطلقا والمقيد ليس عين المطلق
ليلزم منه ثبوته لنفسه الذي يوجب الانقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب بل غيره
فيكون ثبوته ح له ممكنا فلا يكون ثبوت الضاحك للانسان الذي هو معروضه ثبوت
الانسان للانسان اذ الضاحك ليس عبارة عن مجرد الانسان بل مع قيد الضحك ومن
البين ان الانسان المقيد بقيد الضحك ليس عينا للانسان حتى يكون ثبوته له واجبا
بل غيره فيكون ثبوته له ح ممكنا فلا يلزم الانقلاب فالمستدل قد ذهل من اعتبار القيد
المعتبر في مفهوم المشتق وثانيهما هو الذي اورده المحشي في حاشيته المنهية بقوله مع ان دخول
النسبة التي هي غير مستقلة بالمفهومية في حقيقته من غير دخول المنتسبين مما لا يعقل انتهى **قوله**

فيما في حقيقته الضمير اما يرجع الى الفصل او الى المشتق **قوله** والثالث انما اى المشتق بسيط عبارة
عن المبدء لا تركيب فيه اصلا وهذا هو الذي اختاره المحشي اعلى الله مقامه في حاشيته القديمة
المتعلقة على شرح التجريد بان المشتق لا يشتمل على النسبة بالحقيقة فان معنى الابيض والاسود
ما يعبر عنه بسپيد وسياه ولا يدخل فيه الموصوف لا عاما ولا خاصا اذ لو دخل في مفهوم الابيض بعض
مثلا الشيء كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشيء الابيض ولو دخل فيه الثوب بخصوصه
كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الثوب الابيض وكلاهما معلوم الانتفاء بالضرورة بل معنى المشتق
هو المعنى الثالث وحده انتهى محصل قوله فان معنى الابيض اه انه لو كانت النسبة جزءا للمشتق
لبينت في ترجمة معنى الابيض والاسود بالفارسية مع انه لا يعبر عنهما الا بسياه وسفيد من
دون ذكر النسبة فعلم ان النسبة ليست داخلة في المشتق ولا تخفى ما فيه فان الكلام في
سفيد وسياه كالكلام في الابيض والاسود وحاصل قوله اذ لو دخل آه انه لو كان الموصوف
معتبرا في مفهوم المشتق فلا يخلو اما ان يكون عاما كالشيء او خاصا اى ما صدق هو عليه فعلى الاول
يكون معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشيء الابيض لان الشيء داخل في مفهوم الابيض على
التقدير وعلى الثاني يكون معناه الثوب الثوب الابيض لان ما صدق عليه الذي يعتبر في
المشتق ليس في هذا القول الا الثوب فيكون معتبرا في الابيض وكلاهما منتفيان بالضرورة
وفيه نظر اورده صدر المحققين معاصر المحقق الدواني بوجوه انا لا نسلم انه على تقدير اعتبار الموصوف
العام او الخاص في المشتق يكون معنى قولنا الثوب الابيض ما ذكرتموه بل معناه على التقدير
الاول الثوب شيء له البياض وعلى التقدير الثاني الثوب ثوب له البياض واجيب عنه بان
غرض المحقق الدواني من كلامه انه ليس في توصيف الثوب بالابيض تكرار الموصوف اصلا
لا على وجه العموم ولا على وجه الخصوص مع انه لو كان داخلا فيه يلزم التكرار لكن في كلامه مسامحة
والامر هين **قوله** وليس بينهما اى بين المشتق والمشتق منه تغاير بحسب الحقيقة والذات بل
بالاعتبار اما الاول فبان المرئي فيما اذا رأى الشيء الابيض مثلا هو البياض فيتصف به بيانا

هو عينه فيكون ابيض بذاته لانه عبارة عما يتصف بالبياض بالذات فيكون البياض عين الابيض
والقول بان المتصف بالبياض ليس الا المحل لان البياض عرض وهو لا يكون قائما الا بالمحل
فيكون هو متصفا به دون البياض حتى يلزم منه ان يكون البياض عين الابيض قول
نشأ من جهة ملاحظة الامر الخارجي وهو ان البياض عرض وقيام العرض لا يكون الا بالمحل
وليس كلامنا فيه اذ كلامنا في الاتحاد بين البياض والابيض بحسب الحقيقة مع قطع النظر عن
ملاحظة الامر الخارجي واما الثاني فبان الشيء اذا كان منتزعا لا بد ان يكون هذا وذلك فتارة
يؤخذ لا بشرط شيء يكون هو موضوعا ومحصلا اى لم يعتبر معه الامر المحصل الذي هو الموضوع
ولا عدمه في هذه المرتبة يكون مشتقا وعرضيا فيما عدا الذاتيات وتارة يؤخذ بشرط لا شيء
اى بشرط ان يعتبر معه عدم الموضوع المحصل له فيصير ماهية مستقلة ويكون مشتقا منه وعرضا
فيما عدا الذاتيات فلا يكون الفرق حينئذ بين المشتق والمشتق منه الا بالاعتبار فالابيض اذا اخذ
بان لم يعتبر معه الموضوع ولا عدمه يكون مشتقا وعرضيا واذا اعتبر اخذه بشرط عدم الموضوع
المحصل له يكون مبدء ومشتقا منه وعرضا هذا توضيح ما ذكره المحقق في حاشيته القديمة وفيه بحث
لا لان حكم المحقق بعدم الفرق بين المشتق والمشتق منه حكم لا يساعده اللغة فانه على هذا التقدير
لا يكون شيء يوضع بازائه هيئة المشتق مع انهم قائلون بالوضع النوعي لها لانا نقول ان
الهيئة تدل على المعنى البسيط بالوضع النوعي والمادة تدل على خصوصية الصفة بالوضع الشخصي
بل لما قاله البعض من ان من ادرك الصورة الجسمية او لا بحيث يتصل وينفصل يتخيل ان قابل
الاتصال والانفصال هي الصورة فبمجرد هذا التخيل لا يلزم ان يكون القابل في الواقع هي
تلك الصورة فضلا عن اتحادهما بما فككته لا يلزم بمجرد التخيل في تلك الآية يلزم ان لا يصح
حمل الابيض على الجسم لان الجسم والبياض متغايران في الوجود والابيض هو البياض
فلا يصح حمل احد المتغايرين بأي اعتبار اخذ على الآخر انتهى **قوله** واذا اخذ بشرط شيء فهو ثوب
ابيض آه يعني اذا اخذ الابيض بشرط شيء اى المحل فهو اى الابيض مع شرط المحل ثوب ابيض لانه

على هذا التقدير لا يكون بينهما فرق قط ولا يصح ان يرجع ضمير هو في قوله فهو ثوب ابيض الى
الابيض فقط حتى يكون معنى القول المذكور انه اذا اخذ الابيض بشرط المحل فهو اى الابيض
عين الثوب الابيض ثم يرد عليه الاعتراض بانه على هذا يلزم اتحاد الحال والمحل وهو ممنوع بوجوه
منها انهما لو كانا متحدين فاما بالوجود بان يصير وجودهما واحدا فهو لا يعقل لان الوجود
معنى مصدري تعدده وتوحده يكون تابعا لتعدد المنسوب اليه وتوحده واذ هو متعدد
فالوجود ايضا يكون كذلك واما في الحقيقة بان يكون حقيقتهما واحدة ففيه ان المحل يكون علة للحال
ومن المستحيل ان يتحد حقيقة العلة والمعلول ومنها ان الاحوال تكون متاخرة عن محالها وتابعة لها
فكيف يصح ان يكون بينهما اتحاد لان الاتحاد ينافي التاخر والتبعية ومنها ان الجسم اذا صار
ذا بياض فهل يزيد على طبيعة الجسم شيء ام لا على الثاني لم يكن ابيض وعلى الاول لم يكن متحدا
مع البياض والا لم يتحقق الزيادة هف ومنها لزوم اتحاد الجوهر والعرض ومنها ان العرض
ربما ينعدم ويبقى المحل فلو كان الحال عين المحل لما صح هذا **قوله** وانت خبير آه اى في اتمام
اتحاد مفهوم المشتق والمشتق منه كذا في حاشية المنهية اعلم انه يرد على القول باتحادهما
اعتراضان اورد المحشي احدهما بقوله هذا ما حاصله انه لو كان معنى المشتق كالابيض مثلا بسيطا
وعبارة عن المبدأ اى البياض بحيث لا يكون بينهما تغاير بالذات لصح حمل الابيض الذي
هو في مرتبة لا بشرط شيء على البياض القائم بالثوب الذي هو في مرتبة بشرط لا شيء لان
ما اعتبر فيه المرتبة الاولى يكون اعم مما اعتبر فيه المرتبة الثانية والاعم يحمل على الاخص مع انه
لا يصح حمل الابيض على البياض المذكور بالضرورة ثم اورد المحشي لهذه الضرورة تنبيها
في المنهية بهذه العبارة وذلك لان مصداق حمل المشتق على الشيء قيام مبدأ الاشتقاق
قياما حقيقيا وهو اذا كان مبدأ الاشتقاق مغايرا لذلك الشيء او قياما غير حقيقي وهو
اذا كان نفسه ولا شك انه بكلا قسميه في البياض القائم بالثوب منتف انتهى **قوله** فيهما او قياما
غير حقيقي يسمى بالقيام المجازي **قوله** فيهما ولا شك انه بكلا قسميه في البياض القائم بالثوب

منتف اما انتفاء القيام الحقيقي فظ لان البياض ليس مغايرا للبياض حتى يصح حمل الابيض
على البياض واما انتفاء القيام المجازي الذي يرجع الى عدم القيام بالغير فلان البياض
في الصورة المذكورة لما كان قائما بالغير اى الثوب كيف يصح ان يكون قيام البياض
بالبياض قياما مجازيا وانما قيد المحشي البياض بالقائم بالثوب لان البياض لو فرض قائما
بنفسه لصح حمل الابيض عليه لتحقق احد قسمي مناط الحمل وهو القيام المجازي كما بينه المحشي عليه
في المنهية ذيل قوله البياض القائم بالثوب بقوله فيه احتراز عن البياض بنفسه انتهى وانت خبير
بما فيه فان ما ذكره المحشي من ان مصداق حمل المشتق على شيء قيام مبدأ الاشتقاق انما
هو في حمل المشتق الذي يكون حمله عرضيا دون ما اذا كان حمله عليه حملا بالذات وحمل المشتق
على المبدأ انما هو من قبيل الثاني فان حقيقة المشتق عين حقيقة المبدأ عنده فعدم تحقق
القيام لا يضر في حمل الابيض على البياض القائم بالثوب وثانيهما في حاشية الحاشية بقوله
مع انه مستبعد جدا كيف ويعبر بالفارسية عن البياض بسفيدى وعن الابيض بسفيد انتهى
ما حاصله انه لما عبر عن الابيض الذي هو مشتق بسفيد وعن البياض الذي هو المبدأ بسفيدى
كيف يكونان متحدين والا لما اختلف التعبير **قوله** ومما يؤيده اى اتحاد الابيض على البياض
بقولهم الحرارة آه المؤيد الفاضل مرزا جان حيث قال في حاشيته المتعلقة على الحاشية القديمة
من المحقق الدواني ويؤيده ايضا ما قالوا ان الضوء اذا كان قائما بنفسه كان ضوءا ومضيئا
على ما مر الاشارة اليه من كلام بهمنيار ان الوجود اذا كان قائما بنفسه كان وجودا وموجودا بحقيقته
نعم وان الحرارة اذا كانت قائمة بنفسها وكان يترتب عليها الآثار المطلوبة تقع انها حارة
وحارة على ما مر في الحاشية التي بين فيها عينية وجود الواجب تعم ومن العلوم بالضرورة ان
الضوء المجرد وقيام ذاته لا يتبدل ذاته وجوهره فاذا كان عند القيام بنفسه كان مضيئا ومتحدا
معه بحسب الذات والمفهوم اذ لا شك انه لا يتصور دخول مفهوم آخر فيه وهم اعتباره في حيثية
الابيض كالموصوف ونسبته اليه نعلم ان لما نحن [illegible] هذا الحمل ليس التغاير بحسب الذات

بل هما متحدان ذاتا انتهى **قوله** فقد اشتبه عليه آه لان المتحد مع الحرارة والضوء هو الحار والمضيء
لا مفهوما هما والمقصود هو الثاني دون الاول كذا في حاشية الحاشية هذا دفع لكلام المؤيد حاصله
ان غرض المحقق الدواني من الاتحاد بين المشتق والمشتق منه الاتحاد بحسب المفهوم وهو لا يثبت
من الامثلة المذكورة لانها انما تدل على اتحادهما بحسب المصداق فان الحرارة اذا كانت
قائمة بنفسها يصدق عليها الحرارة حملا اوليا والحارة حملا بالعرض لتحقق احد قسمي مناط الحمل
وهو القيام المجازي لان الحرارة اذن يكون فردا للحارة فلا بد ان يصدق عليها فالحرارة
ح يكون مصداقا لكل من الحرارة والحارة فيكون الاتحاد بينهما بحسب المصداق لا بحسب
المفهوم لانها ليست عينا لها لان للحارة فردا آخر ايضا وهو الذي يكون قيام الحرارة
به قياما حقيقيا وقس على هذا حال الضوء والمضيء فاشتبه على المؤيد الاتحاد بحسب المفهوم
الذي هو غرض المحقق بالاتحاد بحسب المصداق حيث لم يفرق بينهما ولا يذهب عليك
ان حمل الحارة على الحرارة عند المحقق ليس حملا بالعرض حتى يصح به حكم المحشي بالاشتباه لانه
قائل بعينية حقيقتهما فيكون حملها عليها بالذات فلا يكون حمل الحارة على الحرارة ح الا من
جهة كونهما متحدة في المفهوم وهذا هو المط ويمكن دفع التاييد بما اورده عمي قدوة المحققين
قدس سره في حاشيته من ان الحرارة اذا كانت قائمة بالنفس فانما تكون حارة بمعنى محرقة
ومبدء الاحراق دون الحارة فلا يتحد المشتق مع المبدء وكذلك الضوء اذا كان قائما
بنفسه كان مضيئا بلا شبهة ولكن مبدء الاضاءة وهو امر زائد على الضوء فلا يتحد المبدء
والمشتق فيه ايضا **قوله** والحق آه حاصله ان المشتق عبارة عن شيء ينتزعه العقل انتزاعا
واقعيا الا ان الانتزاع انما هو للانعزال عن الموصوف بالنظر الى الوصف القائم به سواء كان
القيام قياما حقيقيا وهو اذا كان الوصف غير الموصوف غيرية بالذات كالسواد القائم
بالجسم او بالاعتبار كحقيقة الوجود القائمة به او قياما غير حقيقي كالضوء ان كان حاصلا بلا محل
فانه ليس قائما بالغير لا ذاتا ولا اعتبارا كذا في حاشية الحاشية فيكون كل من الموصوف والوصف

والنسبة خارجا عن المشتق لا عينه ولا جزءه بل غيره غيرية بالذات فيكون المشتق ح معنى بسيطا
يحصل منها بعد الانتزاع فالفرق بين راي الشارح والمحقق القائلين ببساطة المشتق ان بساطته
على راي الشارح من جهة انه عبارة عن المبدء وعلى راي المحشي من جهة انه عبارة عما يحصل بعد الانتزاع
عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالمشتق يكون عين المبدء عند المحقق عينية بالذات
وغيره غيرية بالذات عند المحشي ولهذا قال المحشي ذيل هذا القول في منهية اشارة الى انهما مختلفان
بالذات كما يشهد به الوجدان فكيف بينهما الاتحاد بالذات والتغاير بالاعتبار فتدبر انتهى
قوله فيهما اشارة الى انهما ضمير التثنية في انهما يرجع الى المشتق والمشتق منه وكذا ضمير قوله
بينهما ثم لا يخفى على المتامل المنصف ان حكم المحشي بان معنى المشتق معنى بسيط حكم بلا برهان
لم لا يجوز ان يكون المشتق عبارة عن مجموع الذات والصفة والنسبة كما هو عند القوم بل
هو الظ عند اهل المحاورات **قوله** فالموصوف اه في المنهية فيه تغليب فان الموصوف من
حيث هو منتزع عنه والوصف من حيث هو والنسبة من حيث هي نسبة منشأ للانتزاع انتهى
هذا اذا جعل منشأ الانتزاع عبارة عما يكون موجبا لانتزاع شيء عن شيء آخر واما اذا اريد به
ما يكون له دخل في الانتزاع فيصدق على الموصوف ايضا لان له ايضا دخلا في انتزاع المشتق
ولا يصح ان يراد به ما يكون مطابقا للحكم لانه بهذا المعنى لا يصدق الا على الموصوف
المخلوط بالوصف لا على الوصف والنسبة مع ان كلام المحشي ناطق على انهما منشأ ان للانتزاع
قوله وهو اي المشتق يصدق على الموصوف دائما وهذا ظ **قوله** وربما يصدق على الوصف
والنسبة فيما اذا كان الوصف من الكليات المتكررة بالنوع وقد مثله في المنهية بقوله كالوجود
فانه يصدق على الوجود والنسبة انتهى حيث يقع الوجود موجود ونسبة الوجود الى الموصوف
موجودة وقس على هذا سائر الكليات المتكررة بالنوع **قال** الشارح لا يتم بعضه وهي الاجوبة
الثلث الاول وبعضه وهو الجواب الرابع يفضي الى نوع تكلف وقد عرفته مشروحا فتذكره
قوله ولانه ليس للنفس اه وجه آخر للعدول عن التعريف المشهور للنظر الى ما اختاره المص

حاصله انه لما لم يكن للنفس حال النظر والفكر فعل وتاثير في شيء من الاشياء سواء كان مبدأ او مطلوبا فان حصول كل منهما من المبدء الفياض عند الحكماء اذ النظر انما هو من المعدات فيعد النفس اعدادا تاما لقبول فيضان المبادي عن المبدء الفياض فاذا تم الاستعداد فاض عليها عنه و عند الاشاعرة والامام الرازي فيضان المط عقيب النظر يكون بلا علاقة بينهما لكن عند الاشاعرة بطريق جري العادة بان جرى عادة الله تعم بايجاده علم المط عقيب النظر وعند الامام بطريق الوجوب عدل المص عن التعريف المشهور للنظر الى ما اختاره لان لفظ الترتيب يوهم لكون النفس موثرة وفاعلة لتلك الامور لانه فعل المرتب بل النفس مع اثره وان كان المراد منه الملاحظة المخصوصة ولا توهم فيها لذلك انما جعلنا مناط تقرير كلام المحشي المذاهب الثلث المذكورة دون مذهب المعتزلة من ان حصول المط بالنظر بالتوليد وهو عبارة عن ايجاد العبد فعلا بتوسط فعل آخر صادر منه كتحريك المفتاح فانه لا يكون الا بتحريك اليد مثلا فعندهم بفعل الناظر اولا النظر ثم بتوسطه تحصيل علم المط المنظور فيه وعلى هذا المذهب يكون للنفس تاثير وفعل حين النظر البتة وانت تعلم انه ان اريد بالفعل والتاثير ايجاد الصورة فلان لفظ الترتيب يوهم ذلك وان اريد به مط التاثير والفعل فلا نم انتفاءه للنفس فان لها حال النظر والفكر توجهات تدريجية تحصل بعد شوق وطلب ولا ريب في انها افعال على انا لا نم ان النفس لا دخل لها في حصول شيء من الاشياء لانه من البين ان المراد بالترتيب ههنا هيئة حاصلة من تقديم البعض على البعض في الملاحظة ولا شبهة في ان التقديم والملاحظة فعل النفس قطعا وايضا ان التعريف بالترتيب لا يوهم كون النفس فاعلة ومؤثرة لتحصيل المط لانه ما قيد الترتيب بتحصيل المجهول الذي هو من صنع النفس كما فعله المص بل بالتادي اليه ومن ههنا ظهر ان تعريف المص للنظر بملاحظة المعقول لتحصيل المجهول ايضا لا يخلو عن الخلل فانه يوهم ان للنفس حال النظر تاثيرا وفعلا في تحصيل المجهول الذي هو مط **قوله** التعريف المشهور لكون المعلوم ماخوذا فيه آه حاصله ان المراد من المعلوم الماخوذ في التعريف المشهور للنظر وان كان معنى اعم بحيث

يشمل اليقينيات والمظنونات والمجهولات بالجهل المركب والتقليديات لكنه لما يوهم التخصيص بالمعلوم المقابل للمظنون والمجهول بالجهل المركب وغيرهما اعني اليقيني الذي هو عبارة عما يتحقق فيه التصديق الجازم المطابق للواقع الثابت لانه المتبادر منه في العرف الا هذا دون غيره مع ان النظر كما يكون في اليقيني كذلك يكون في المظنون والمجهول بالجهل المركب وغيرهما بخلاف المعلوم المفسر بما يحصل في العقل فانه لا يتبادر منه التخصيص باليقيني بل يشمل الجميع عدل المص عن التعريف المشهور الى ما اختاره ففي قول الشارح معلوما كان او مظنونا او مجهولا بالجهل المركب اشارة الى وجه آخر للعدول **قال** الشارح كما ينبه عليه السياق اي الكلام التحتاني من السوق فاصله سواق ابدلت الواو المتحركة لوقوعها بعد المكسورة بالياء المثناة التحتانية **قوله** فان الخطاء هو عدم موافقة الغرض الذي هو عبارة عن مصلحة مترتبة على الفعل من حيث كونها مقصودة منه ومتوجهة اليها فيكون قول المص وقد يقع فيه الخطاء دالا على ان الملاحظة يترتب فيها المصلحة الكذائية والقصد لا يكون الا بالقصد فيكون المراد من الملاحظة ح هو التوجه نحو المعلوم قصدا فاندفع ما قيل على قول الشارح ان المراد بالملاحظة آه من ان هذه الارادة انما يستفاد من التقييد بالغاية لا من غيره مع ان عبارة الشرح تدل على خلاف ذلك واعلم ان الخطاء قد يفسر بعدم مطابقة الحكم للواقع فيصير على هذا صفة للحكم كما انه على الاول صفة للفعل لكن لما كان الظاهر هو الاول اختاره المحشي **قوله** فان الغاية لا تكون الا ما هو حاصل بالاختيار والقصد لانها عبارة عما يفاد لاجلها فلا يكون الا لما يفيده المفيد ومن الظاهر ان الاختيار والقصد معتبر في الافادة لانه لا يقال للمضطر في فعاله انه مفيد لها فلا يكون الغاية ح الا ما هو حاصل بالاختيار والقصد **قوله** ولا ينتقض بتعقل المبادي المرتبة دفعة اي في آن واحد بالحدس فظاهر كلام الشارح يدل على تخصيص النقض على تعريف المص للنظر لكنه ليس مخصوصا به لانه يرد على التعريف المشهور للنظر ايضا وبالجملة انه ليصدق تعريف النظر على الحدس فلم يكن تعريف النظر بما ذكر جامعا ثم اعلم انه على كلام الشارح ايرادان احدهما على قوله بتعقل المبادي تقريره انه لا يمكن تعقل المبادي حتى يتوجه به النقض لانه من المتنعات

تعقل النفس للامور الكثيرة فی زمان م احد فضلا عن ان یكون فی آن م احد فقوله المحشی لقوله المرا
تعقلها آه حاصله ان امتناع تعقل النفس للامور الكثيرة فی زمان م احد وآن واحد انما هو
لو لاحظت من جهة الكثرة والتفصيل لا من جهة الوحدة والاجمال ومراد الشارح من تعقل
المبادی آه تعقلها علی النحو الثانی لا علی النحو الاول فلا یلزم محذور اصلا ثم لا یذهب علیك
ان ادعاء امتناع توجه النفس الی الاشیاء الكثيرة فی زمان واحد وآن واحد ادعاء بحت
لا برهان علیه ثانیهما علی قوله المرتبة دفعة حاصله انه لا یمكن ترتب المبادی دفعة وحصولها
فی آن واحد لان الترتب عبارة عن هیئة تحصل من تقدم البعض علی البعض والتقدم یقتضی
الامتداد ولا امتداد فی الآن حتی یحصل التقدم الذی یحصل به الترتب فاین یرد النقض
ح اذ مناط علی الترتیب الذی هو ههنا منتف وانتفاء المناط یستلزم انتفاء ما هو منوط
علیه دفعه بقوله وبالترتیب آه ای المراد بالترتیب تقدم آه تقریره انا لا نم ان تقدم البعض علی
ای نحو كان یقتضی الامتداد فان التقدم علی نحوین تقدم بالزمان وتقدم لا بحسب الزمان
سواء كان بحسب الذات او العلیة او الرتبة والاول یستلزم الامتداد فینافی حصوله فی
آن واحد دون الثانی وهو المراد ههنا فلا ینافی حصول الترتب بهذا الترتیب فی آن احد **قال**
الشارح لانه لیس آه متعلق بقوله ولا ینتقض آه حاصله علی تقدیر الانتقاض علی تعریفیهما للنظر
اكتسب المراد من ملاحظة المعقول التی وقعت فی تعریف النظر التوجه والالتفات الی المعلوم
علی ای نحو كان سواء كان بالقصد او لا بل علی نحو القصد فلا انتقاض بتعقل المبادی المرتبة دفعة
بالحدس لان تعقل المبادی المرتبة دفعة والتوجه الیها فی الحدس لا یكون بقصد النفس بل بغیر
اختیار منها فحسن علی هذا التقریر دفع الانتقاض الوارد علی التعریف المشهور للنظر وعلل المحشی
لانتفاء قصد النفس بتعقل المبادی المرتبة فی الحدس بوجهین اولهما فی حاشیته بقوله اذ لو كان
بالحدس آه حاصله ان قصد النفس فی التفاتها الی المبادی المرتبة التی هی معتبرة فی النظر انما
هو لان یحصل الترتیب فیها فلا یكون الا فكرا لا حدسا لان الحدس عبارة عن سنوح المبادی المرتبة

لها دفعة من غیر اختیار للنفس فی ترتیبها فیكون القصد جزءا اخیرا للعلة التامة للفكر لا
الفكر عنه فكلما وجد القصد وجد الفكر قیل كون القصد جزءا اخیرا للعلة مالم یتضح بالبرهان
الا ان الاستقراء یدل علی ذلك وثانیهما فی حاشیة حاشیته بقوله ولا یخفی ان حدوث القصد
آنی فلو وقع بعده الحدس لا الفكر یلزم تتالی الآنین انتهی **قوله** فیما یلزم تتالی الآنین
آه لان الحدس آنی فهو قوعه بعد القصد الذی هو آنی یلزم تتالی الآنین بالمرة وهذا انما
علی ما ذهب الیه المحقق الطوسی من ان الحدس عبارة عن مجموع الانتقالین الدفعیین لا علی ما هو
المشهور من انه عبارة عن الانتقال من المبادی الی المطالب دفعة لانه قد یجامع الحركة الاولی
فلا یكون حدوثه الا بعد زمان الحركة الاولی التی حدثت بعد آن القصد فلا یلزم تتالی
الآنین وانت خبیر بما فیه من الاختلال الا ان یقال ان حدوث المبادی المرتبة یكون فی آن مغایر لآن القصد
لم لا یجوز ان یكون فی آن القصد ولو سلمنا فنقول انه یجوز ان یكون حدوثها فی آن آخر بعد آن القصد ولا یتخلل
بینهما زمان وعلی كلا التقدیرین لا یلزم تتالی الآنین وتلخص لك من هذا دفع ما قد یورد
علی تجویز المحشی سابقا یكون الانتقال الاول دفعیا والثانی تدریجیا من ان القصد
الذی هو آنی متحقق ثم مع ان الانتقال الاول ایضا آنی فیلزم تتالی الآنین فعلیك
بالتامل الصادق **قال** الشارح اما عقیب شوق وتعب او بدونهما هذا بیان لقسمی الحدس
قال المص قانون وهو لفظ یونانی ویروی انه اسم للمسطر فی لغتهم وفی الاصطلاح مرادف
للقاعدة فتفسیره بها تفسیر بالمرادف وقوله كلیة ای قضیة كلیة یستنبط منها احكام جزئیات
صفة كاشفة للقاعدة لانها عبارة عنه اعلم انه لما یرد ایرادان احدهما انه لیس الا احكام
مغایرة لجزئیات القاعدة بل هی عینها فیلزم المخالفة الشیء الی النفس فی قوله احكام جزئیاتها ثانیهما انه
یدخل فی احكام جزئیات القضایا الشرطیة الكلیة مع انها لا یبحث عنها فی الفن اشار المحشی الی دفعهما
بتقدیر لفظ موضوعها بعد لفظ جزئیات وتقریر الدفع غنی عن البیان وما قال السید ابو الفتح
من انه علی هذا التقدیر وان یخرج الشرطیة الكلیة من القانون لكن لا یخرج عنه السالبة الحملیة

الكلية مع انه لا يبحث عنها في الفن لما تقرر ان قوانين الفن تكون حمليات موجبة كلية فلا بد
من تقييد القانون في تعريف المنطق بالموجبة لاخراج السالبة الكلية انتهى ودفعه في منهيته
بقوله نبه الاحكام جزئيات لحكم القانون والمراد بالحكم المحكوم به فمعنى الاستنباط اخذ اثبات
جزئيات محمول القانون لجزئيات موضوعه بالتنبيه او الدليل فالقانون لا يكون الا قضية
حملية موجبة كلية انتهى ثم قال ذلك القائل لاخراج السالبة الكلية الحملية وكذا ان نريد بالجزئيات
جزئيات لها زيادة ملابسة بتلك القضية بان تتوقف صدقها على وجودها وهي جزئيات
موضوع الموجبة ضرورة ان صدق السالبة لا يتوقف على وجود موضوعها وصدق
الشرطية لا يتوقف على وجود موضوع طرفيها فعلى هذا يخرج السالبة الكلية من تعريف القانون
كالشرطية من غير حاجة الى تقدير الموضوع انتهى ولو حمل الجزئيات على الفروع اي القضايا
المستخرجة من القانون بضمها الى صغرى سهلة الحصول قيل ان الحكم جزء الفرع فيندفع الايراد
بلزوم اضافة الشيء الى نفسه لكنه تكلف ويمكن دفع هذا الايراد بان اضافة الاحكام الى الجزئيات
اضافة الموصوف الى الصفة بادنى ملابسة فالمعنى الاحكام الجزئية فاين الاضافة ههنا اضافة
الشيء الى نفسه **قوله** استنباطا بالبداهة آه وهو فيما اذا كان المط بديهيا خفيا **قوله** او
بالاكتساب وهو فيما اذا كان المط كسبيا **قوله** صغرى سهلة الحصول آه بان يحمل الوصف
العنواني لموضوع القاعدة على موضوع المط **قوله** الاحتياج الى الاستنباط منها انما هو في
النظريات التي تقع الخطاء في اكتسابها دون النظريات التي لا تقع الخطاء فيها اذ الحاجة اليه
انما هو لدفع الخطاء فلا يكون الا فيما وقع فيه الخطاء دون غيره **قوله** فاذا قيست النظريات
الى القواعد المنطقية ينقسم النظريات الى ثلثة اقسام منها التي تكتسب بالقواعد المنطقية
البديهية ومنها التي تكتسب بالقواعد المنطقية التي لا تقع فيها الخطاء ومنها التي تكتسب
بالقواعد المنطقية النظرية التي تقع فيها الخطاء بالاكتساب **قال** الشارح وهذا التقرير واف آه
اعلم انهم استدلوا على الحاجة الى المنطق بان وقوع الخطاء في النظر يستلزم الاحتياج الى قانون عاصم

عنه وهو المنطق ولما ورد عليه المنع بانا لا نم ان وقوع الخطاء في النظر يستلزم الحاجة الى المنطق لم
لا يجوز ان يكون الفطرة الانسانية كافية لدفع الخطاء عنها اجابوا عنه باثبات عدم كفاية الفطرة لدفع
الخطاء وتميز الفاسد من الصحيح واجاب عنه الشارح بان وقوع الخطاء في النظر بالفعل كما نشاهده منا ومن
غيرنا يوجب الاحتياج الى ما يزيل عنه وهو القانون العاصم وهو المنطق فلا حاجة فيه الى اثبات عدم
كفاية الفطرة الانسانية في التمييز بين الخطاء والصواب فهذا القول طعن على القوم حيث اجابوا
عن الايراد باثبات عدم كفاية الفطرة قال السيد ابو الفتح ان اراد الشارح بقوله لا حاجة فيه
الى اثبات عدم كفاية الفطرة آه انه لا حاجة الى دليل آخر لاثباته فمم لكنه لا يذهب اليه الوهم وان
اراد به انه لا حاجة الى اثبات عدمها اصلا فمم لجواز ان يكون تفرع الاحتياج الى المنطق على وقوع
الخطاء في الفكر نظريا محتاجا الى اثبات عدم كفاية الفطرة الانسانية **قوله** علاوة اه هذه العلاوة
ليست علاوة لاثبات عدم الحاجة الى اثبات عدم كفاية الفطرة الانسانية لان ما ذكره لو تم
لدل على ان الفطرة غير كافية لا على انه لا حاجة الى اثبات عدم كفايتها بل علاوة لدفع السؤال
بكفاية الفطرة الانسانية فاجاب الشارح عن الايراد اولا بما حاصله ان وقوع الخطاء في النظر بالفعل
محوج الى القانون العاصم فلا حاجة الى اثبات عدم كفاية الفطرة الانسانية وثانيا بما هو المشهور
من انه لو كفت الفطرة الانسانية لم يقع الخطاء وقوعا شائعا ثم لما كان يرد عليه ان وقوع الخطاء
انما يستلزم عدم كفاية الفطرة المخصوصة وهي فطرة المخاطئين دون الفطرة من حيث هي ولا يثبت
الاحتياج الى المنطق الا على تقدير عدم كفاية هذه الفطرة فالى اثباته حاجة في اثبات المط فلم يتجه
دفعه المحشي بانه لا حاجة لاثبات عدم كفاية مطلق الفطرة الانسانية من حيث هي للتمييز بين الخطاء
والصواب لانه لما ثبت عدم كفاية الفطرة المخصوصة التي هي فطرة المخاطئين ثبت عدم كفاية
مطلق الفطرة ايضا اذ هو يستلزمه وبين وجه الاستلزام في المنهية بقوله وذلك لانه لو لم يستلزم
يلزم اجتماع الكفاية وعدمها في الفطرة المخصوصة لانه يكون الكفاية ثابتة للفطرة من حيث هي
فيكون ثابتة للفطرة المخصوصة فان ما يلزم الطبيعة يلزم الفرد ويمكن وضع قاعدة كلية وهي ان

كلما هو لازم للطبيعة لازم للفرد ثبوتيا كان او سلبيا وكلما هو للفرد من السلوب البسيطة المحضة فهو
للطبيعة لانه لو لم يكن السلب المحض للطبيعة لكان المسلوب ثابتا لها فكان ثابتا للفرد فان ما هو
ثابت للطبيعة من حيث هي فهو ثابت للفرد فيلزم اجتماع السلب والمسلوب انتهى قوله فيهما نكر
اي الكفاية ثابتة للفطرة المخصوصة التي هي فرد للفطرة من حيث هي بناء على ان ما يلزم الطبيعة
يلزم الفرد مع انها كانت غير كافية فيلزم اجتماع الكفاية وعدمها في الفطرة المخصوصة وهل
هذا الا اجتماع المتناقضين **قوله** فيهما كلما هو لازم للطبيعة لازم للفرد آه وفيه نظر لان
الكلية لازمة للطبيعة مع انها ليست ثابتة للفرد فضلا من كونها لازمة له لان المراد باللازم للطبيعة
ما يكون لازما لها من حيث هي والكلية ليست بهذه المثابة فان الطبيعة من حيث هي ليست
بكلية ولا جزئية بل لانه يجوز ان يكون خصوصية الفرد آبية من ثبوت ما هو لازم للطبيعة من حيث
هي كصلاحية الوقوع موضوع مهملة القدماء فانها لازمة للطبيعة من حيث هي مع انها غير لازمة
للفرد **قوله** فيهما وكلما هو للفرد آه لك ان تستنبط من هذه القاعدة وجها آخر لاستلزام
عدم كفاية الفطرة المخصوصة عدم كفاية الفطرة من حيث هي فانه لو لم يكن كذلك بل يكون الفطرة
المخصوصة وهي فطرة الخاطئين غير كافية لدفع الخطاء الواقع في النظر والفطرة من حيث هي
كافية له يلزم اجتماع الكفاية وعدمها في الفطرة من حيث هي فان عدم الكفاية لما كان لازما
للفطرة المخصوصة التي هي فرد للطبيعة الانسانية من حيث هي يكون لازما لها ايضا بناء
على هذه القاعدة مع ان الفطرة من حيث هي قد فرضت انها كافية له فيلزم اجتماع الكفاية
وعدمها فيها وهل هذا الا اجتماع النقيضين المستحيل ثم لا يخفى عليك انه يرد على هذه القاعدة
مع قطع النظر عما يرد على دليلها الذي اورده المحشي بقوله لانه لو لم يكن السلب آه من انه ربما
يكون السلب لازما للفرد من جهة الفردية والخصوصية فكيف يكون لازما للطبيعة من حيث
هي ان موضوع المهملة القدمائية مسلوبة عن الفرد مع انها غير مسلوبة عن الطبيعة من حيث هي
وايضا ان الكلية مسلوبة عن الفرد سلبا بسيطا مع انها ليست مسلوبة عن الطبيعة من حيث هي

ويمكن الجواب عنه بان الكلية مسلوبة عن الطبيعة من حيث هي ايضا فانها ليست بكلية ولا
جزئية وقيل في الجواب عنه بان المراد بالسلب البسيط ما لم يكن ايجابه ضروريا ولا شك
في انه كما ان الكلية ليست بضرورية الايجاب للفرد كذلك ليست بضرورية للطبيعة الا ان
الفرد ممتنع الاتصاف بها والطبيعة ممكنة الاتصاف بها وغير ضرورية لها فان الطبيعة
في ضمن الافراد باقية والكلية ليست باقية لان ما هو شرط لتحقق الكلية لم يوجد على ان تخصيص
هذه القاعدة بالسلوب المحضة مما لا وجه له فانها تجري في الثبوتيات ايضا **قوله** فان
قلت آه ايراد على القول بعدم كفاية الفطرة الانسانية من حيث هي لدفع الخطاء الواقع
في النظر وكفاية المنطق له حاصله انه كما ان المنطق عاصم عن الخطاء الواقع في النظر ودافع
له بشرط اعتبار قوانينه وعدم اهماله ورفع العوائق كذلك الفطرة الانسانية ايضا عاصمة
عن الخطاء المذكور بشرط عدم اهمالها ورفع عوائقها فلا وجه للحكم بالفرق آه بين الفطرة
الانسانية بكون الاول عاصما عن الخطاء وهو المنطق دون الثانية اعني الفطرة الانسانية
قوله قلت لو سلم ذلك فالفرق آه مشتمل على جوابين للايراد الاول على طريق المنع
وهو الذي اشار اليه بقوله لو سلم والثاني على سبيل التنزل عنه وهو الذي صرح به بقوله فالفرق
آه فحاصل الاول منع قول المورد بان الفطرة الانسانية تكون عاصمة للخطاء في النظر بشرط
عدم اهمالها ورفع عوائقها فانه لو كانت كذلك لما وقع الاختلاف في افكار الحكماء الصافين (?)
فطرتهم في تحصيل المنطق وحاصل الثاني انا وان فرضنا ان المنطق والفطرة متساويان في العصمة
عن الخطاء بشرط عدم الاهمال ورفع العوائق لكن يكاد ان يتحقق هذا الشرط في المنطق دون
الفطرة فانها لما كانت منغمسة في [illegible] الحواس لا تميز الصواب عن الكواذب وتحقق ذلك
في المنطق كما يشهد به الفطرة السليمة فيكون المنطق عاصما عن الخطاء دون الفطرة وانت
خبير بما فيه فان للقائل ان يقول انا لا نسلم ان الفطرة السليمة شاهدة على ما ذكرتم بل على خلافه
فان مراعاة المنطق لا يمكن الا لمن جرت فطرته عن غواشي الوهم حتى لا يلتبس عليه

[illegible] ۱۲

الا كاذيب بالصوادق واما الفطرة فيمكن فيها هذا الشرط عند تجريد النفس عن الهوى فلا تحتاج
الى المنطق فبان لك صح ان الفطرة تكون عاصمة للمنطق بعد تجريدها لو كان فيه تدخل ضعيف
كذا افاده بعض الاعاظم والقول بان المراد بالخطارة الخطار في الصورة ولا ريب في انه
لا يزيل هذا الخطار الا القوانين المنطقية دون الفطرة الانسانية قول بلا برهان فلا ينبغي
ان يصغى اليه **قال** الشارح سماه الحسب بالحاء والسين المهملتين والباء الموحدة القدر والعدد
وربما يسكن السين لضرورة الشعر وما مصدرية او موصولة او موصوفة **قال** الشارح ميل عليه
لفظ قد التحقيقية اه حمل قد على التحقيق المجرد عن التقليل انما هو بمعونة المقام **قوله** لان الاحتياج
الى هذا الحديث اي حديث نظرية المنطق وبداهته انما هو في جواب المعارضة المشهورة على
بيان الحاجة كما يدل عليه كلام العلامة الرازي في شرحه للمطالع حيث قرر المعارضة اولا
على الدليل الذي اورده على بيان الحاجة من ان وقوع الخطاء في الانظار يوجب الافتقار
الى قانون عاصم منه وهو المنطق بان ما ذكرتم من الدليل وان يدل على بيان الحاجة
الى المنطق لكن عندنا ما ينافيه وهو ان المنطق ليس ضروريا والا لامتنع عروض الغلط
في الافكار لان المبادي الاول ضرورية فلو كان العلم بجميع طرق الانتقال ضروريا لم يمكن
وقوع الغلط اما هو نظري فلو افتقر اليه يحتاج في اكتسابه الى قانون آخر فان لم ينتهي سلسلة
الاكتساب الى ما لا يفتقر اليه لزم الدور والا لزم التسلسل ثم اجاب عنها ثانيا بانا لا نم ان
المنطق لو كان نظريا لعرض فيه الغلط لزم التسلسل وانما يلزم لو كان نظريا بجميع اجزائه وهو مم
بل بعضه ضروري وبعضه نظري يستفاد من الضروري بطريق ضروري كما يكتسب غير البين
من الاشكال عن البين منها وهو الشكل الاول بطريق بين كالخلف والافتراض والعكس اه
قوله لا في نفس بيان الحاجة الى المنطق الذي هو المقصود اذ ثبتها ليس الا وقوع الخطاء
في الانظار لا دخل فيه لحديث نظرية المنطق وبداهته فذكره ذكر بما يستغني عنه انت خبير بما
فان للقائل ان يقول ان وقوع الخطاء في الانظار لا يوجب الاحتياج الى المنطق الا على تقدير

عدم ورود المعارضة اذ على تقدير ورودها يبطل المنطق فضلا عن الاحتياج اليه فلا بد للمط من
من اتيان الحديث المذكور لدفع المعارضة المذكورة حتى يثبت من وقوع الخطاء في الافكار
المط وهي الحاجة الى المنطق **قوله** وهذا اشارة الى دفع المعارضة بيانه على وجه التفصيل
ان القوانين المنطقية ثلث اقسام منها ضروري لا يكون حاصلا بالنظر كالحكم باحتمال ان يكون
المحمول اعم من الموضوع ومنها نظري يكون حاصلا بالنظر الذي لا يقع فيه الخطاء اصلا كالحكم
بانعكاس الموجبة الكلية بالعكس المستوي الى موجبة جزئية فانه ينطبق على جميع المواد سواء كانت
حملية او شرطية فان الايجاب اجتماع بين الموضوع والمحمول او المقدم والتالي فيكون الافراد
او التقادير التي يجتمع فيها الموضوع والمحمول او المقدم والتالي مشتركة بينهما
فيصدق الموضوع على فرد المحمول في الجملة وهذه هي الموجبة الجزئية الحملية
وكذا يصدق المقدم على تقدير التالي في الجملة وهذه هي الموجبة الجزئية
الشرطية ومنها نظري يقع فيه الخطاء كالحكم بانعكاس الموجبة الضرورية
فانهم اختلفوا فيه فقد ذهب بعضهم انها تنعكس الى موجبة ضرورية وذهب بعضهم
الى مطلقة عامة وذهب بعضهم الى ممكنة عامة واورد كل منهم دليلا على دعواه وعصمة المنطق
انما هو بالنظر الى القسمين الاولين دون الثالث فانه اذا كان مشوبا بالخطاء كيف يكون
عاصما للخطاء الواقع في غيره اذا عرفت هذا فاعلم ان الاحتياج الى المنطق لما كان بالنظر
الى العصمة وهي لا تتحقق الا في القسمين الاولين فلا يكون الاحتياج اليه الا بالنظر الى القسمين
الاولين فيه ولا احتياج فيهما الى الاستنباط حتى يلزم الدور والتسلسل فيه وتم بالمعارضة فهذا
الجواب والجواب الذي ذكره شارح المطالع وان اشتركا في ان بعض القواعد المنطقية ضروري
وبعضها نظري لكن بينهما فرقا من جهة ان المنطق على هذا الجواب يكون عبارة عن مجموع
الاقسام الثلث المذكورة والاحتياج اليه للعصمة انما هو بالنظر الى اكثر الاجزاء الى القسمين
الاولين فقط دون الثالث وعلى تقرير شارح المطالع يكون عبارة عن القسمين الاولين

فقط ثم يرد على كلا الجوابين ان القسم الثالث مما لم يكن له دخل في العصمة التي هي غاية للمنطق
يجب ان لا يذكر فيه واجيب عنه بان ذكر هذا القسم لاستعانة كل ذي مذهب على رايه في
فكره لانه عاصم في اعتقاده بحسب ذلك الراي على انه يجوز الاستعانة به لكل ناظر في بعض الصور
كما اذا كان مقدمتا الدليل موجبتين ضروريتين ويكون المقصود بيان صدقهما لصدق عكسهما فبين
صدق القضايا الثلث في عكسهما حتى يثبت على جميع المذاهب وكذا اذا كان المقصود ابطالهما
قال الشارح فان قلت وقوع الخطاء بالفعل آه هذا رد على ما سبق من ان وقوع الخطاء
يستلزم الاحتياج الى القانون العاصم منه وهو المنطق على طريق المنع بسندين اولهما
انحصار الاحتياج الى الوجه الجزئي وهو الذي اورده الشارح قبل التنزل والثاني الاحتياج
الى الاعم من المنطق وهو الذي اورده بعد التنزل فيصير المنع متعددا باعتبار السندين فلا يرد
الاشكال بان قول المحشي انت تعلم آه دال على ان في كلام الشارح منعين مع انه ليس فيه الا منع واحد
وهو منع الاستلزام لا منعان فحاصل المنع الاول ان وقوع الخطاء بالفعل مما لم يكن الا في
فكر جزئي كان الخطاء جزئيا ايضا وهو لا يستلزم الا معرفة الطرق الفكرية ومواده على
الوجه الجزئي لدفعه لا على الوجه الكلي حتى يثبت به ما ادعيتموه من ان وقوع الخطاء يستلزم الاحتياج
الى المنطق الذي هو عبارة عن قاعدة كلية تكون عاصمة عن الخطاء الواقع في الفكر ومن
البين انه ما لم يعرف الطرق الجزئية ومواده لم يحصل التمايز بين الخطاء والصواب الجزئيين
وحاصل المنع الثاني ظ واجاب المحشي المدقق عن المنع الاول بوجهين احدهما بقوله انت
تعلم آه وحاصله ان وقوع الخطاء بالفعل من جهته وقوعه في فكر جزئي وان لم يستلزم الاحتياج
الى معرفة الطرق الفكرية ومواده على الوجه الكلي العاصم عنه لكنه يستلزم له من جهة
احتمال وقوعه في الافكار كلها بالنظر الى ذواتها ومطالبها بناء على ان حقيقة الفكر واحدة
فوقوع الخطاء بالفعل في فكر جزئي يستلزم احتمال وقوعه في فكر جزئي آخر وهكذا ومن الظاهر ان
احتمال وقوع الخطاء في الافكار كلها يستلزم الاحتياج الى التعليم بالطرق الفكرية ومواد ها

على الوجه الكلي لانه لا سبيل الى دفع هذا الخطاء غير هذا وثانيهما هو ان وقوع الخطاء في كل فكر انما
يستلزم معرفة كل طريق طريق ومواده لدفعه وهي لا توجب ان يكون على الوجه الكلي حتى يثبت
به الاحتياج الى المنطق لانه انما تحصل بالوجه الكلي تحصل بالوجه الجزئي بان يعرف حال كل طريق طريق
على حدة على حدة مناسب لكل فكر فكر على ان احتمال وقوع الخطاء في الافكار كلها لا يوجب الاحتياج
الى المنطق على وجه اليقين الذي هو مقصودهم بل على وجه الاحتمال الذي هو غير مقصود الا ان يقال ان
تحصيل الاسباب لدفع احتمال الخطاء قبل وقوعه من شان العقلاء وثانيهما بقوله ثم المنع الذي
قبل التنزل على ما في كثير من النسخ الظاهر انه غير وارد وحاصله ان عدم ورود المنع الذي قبل التنزل
ظ لا ستره فيه فانا وان سلمنا ان وقوع الخطاء بالفعل في الفكر الجزئي يستلزم معرفة الطرق الفكرية
ومواد ها لدفعه لكن لا نسلم ان معرفتهما لو لم يكن على الوجه الجزئي لم يحصل التمايز بين الخطاء والصواب
الجزئيين اذ من الظاهر انه كما يحصل بمعرفتهما على الوجه الجزئي كذلك يحصل بمعرفتهما على الوجه الكلي
ولا يتوهم المنافاة بين الجوابين بان الجواب الاول دال على ان المحتاج اليه لدفع الخطاء معرفة
الطرق ومواد ها على الوجه الكلي والجواب الثاني على ان المحتاج اليه هو معرفتهما على الوجه الاعم من ان يكون
على الوجه الجزئي او الكلي لان الجواب الاول مبني على تقدير فرض وقوع الخطاء في جميع الافكار والثاني
على تقدير وقوعه في فكر واحد ثم اعلم ان قوله على ما في كثير من النسخ مصحح بان المنع الذي قبل التنزل
لم يقع في بعض النسخ فلم يحتج الى ما ذكرناه سابقا من ان المنع منعان باعتبار السندين لدفع
اشكال يرد على كلام المحشي لانه على هذه النسخة يكون المنع واحدا اذ السند ايضا واحد وحسن المنع
الثاني بقوله والمنع الذي بعده اي بعد التنزل انما يضره تقريره انه ليس المراد من الاحتياج معناه
الحقيقي المشهور وهو ان لا يمكن حصول المحتاج بدون حصول المحتاج اليه حتى يتجه المنع على ما سبق من ان
وقوع الخطاء يستلزم الاحتياج الى القانون العاصم فيضر بالمقصود وهو كون المنطق محتاجا اليه
لانه من الظاهر ان وقوع الخطاء في الفكر غير محوج بهذا المعنى الى القانون العاصم بل المراد منه معناه
المجازي بعلاقة المصححة لدخول الفاء وهو لا يضر المقصود ولا يتجه اذ من المعلوم انه يصح ان يقع

رومى القانون فحصلت العصمة وان يمكن حصولها من غيره الفطرة ولا نية بهم ان جواب المحشي عن المنع
الثاني بعين ما اجاب به الشارح منه حيث قال فقد ثبت الاحتياج الى قانون فى اكتساب المطالب النظرية
اه لان الاحتياج فى الجملة كناية عن المعنى الثاني المجازي المضروب لانا نقول سياق كلام الشارح
يدل على ان الاحتياج فى الجملة كناية عن انتهاء الاحتياج الى المنطق سواء كان اوليا او لا كما اذا
كان معرفة الطرق وموادها التي تكون عاصمة عن الخطاء على الوجه الكلي اوثانيا كما اذا كانت
معرفتها على الوجه الجزئي فانه لا بد ان ينتهي علم الجزئيات الى الكليات بناء على ما قد ثبت انه لم
من ان العلم اليقيني بالجزئيات النظرية لا يحصل الا من الكليات فليس الاحتياج الاولى معناه
الحقيقي كما لا يخفى على من له ادنى دراية فلا يكون جواب المحشي بعين جواب الشارح اذ مراد المحشي
من الاحتياج فى جوابه غير ما هو عند الشارح هذا غاية السعي لاصلاح كلام المحشي لكن يرد عليه ان
مراعاة المنطق لا يمكن الا بعد تجريد الفطرة عن الهوى واذا جردت صار الكل حاليا عن الاحتياج
الى المنطق **قوله** اى وقوع الخطاء من الفضلاء آه توضيح الكلام انه لما منع شارح المطالع الاستلزام
فى قولهم ان وقوع الخطاء بالفعل يستلزم عدم بداهة جميع تلك الطرق وموادها بان البداهة
لا تستلزم المعلومية لجواز ان تكون بديهيات خفية غير معلومة وهذا هو الموجب للخطاء والغلط
فالمانع استلزام وقوع الخطاء لعدم البداهة دفعه الشارح بقوله هذا حاصله ان وقوع الخطاء من
الفضلاء والاذكياء المتصدين للاحتراز عن الخطاء الصارفين جهدهم لدفعه يستلزم عدم بداهة
جميع الطرق وموادها اذ لو كانت بديهية لكانت معلومة لهم البتة بازالة الخفاء وبعد الجهد الكامل
مع انه ليس كذلك والكلام فى هذا الخطاء لا فى مطلق الخطاء فلا يرد ان كثيرا من الناس اغبياء انهم لم يعلموا
البديهيات ولم يمكنهم ازالة الخفاء ولو بعد الجهد البليغ والمراد بوقوع الخطاء منهم كثرته ولذا يرد
فلا يرد انه يجوز ان يكون لهم الطرق معلومة لكن بسبب الذهول عنها قد اخطأوا فيها لان وقوع
الخطاء شايعا منهم ينافي احتمال الذهول اذ لولا ذلك يكون الذهول منهم ايضا شايعا كثيرا
مع انهم بكمال الفطنة لا يمكنهم الذهول كذلك **قوله** نقل عنه اى عن الشارح فى وجه النظر والجواب الخ

وجوابنا لا نم ان وقوع الخطاء بالفعل يستلزم عدم بداهة الجميع ولئن سلمنا فلا نم ان العلم اليقيني
بالجزئيات لا يحصل الا من قبل الكليات لانه يجوز ان يكون العلم بالجزئيات يقينيا مع عدم استفادتها
من الكليات والجواب انه لا شك ان العلم من قبل الكليات اصون عن الخطاء فى الفكر فيثبت
الاحتياج فى اكتساب المطالب الى القانون لاصونيته الذهن عن الخطاء فى الفكر وهذا القدر
كاف فى الاحتياج انتهى وما كان النظران المذكوران ساقطين بما سبق من تقرير قول
المحشي وقوع الخطاء منهم اما الاول فلما مر تقريره فتذكره واما الثاني فبان كثرة وقوع الخطاء
وشيوعه من الفضلاء المتصدين للاحتراز يدل على ان العلم اليقيني بالجزئيات النظرية لا يحصل
من الطرق الجزئيات والا لما وقع الخطاء كثيرا منهم لحصول هذه الطرق لهم قطعا بل من الكليات
وكان فى الجواب ايضا خلل من جهة انه لا يدل على المقصود من وجوب الحاجة الى القانون الكلي
الذي هو المنطق بل على مجرد كونه اصون للذهن من الخطاء وهو غير مقصود على انه لا يسقط
النظر الاول اعرض المحشي عن ذكر هذين النظرين وجوابهما وسينقل بيان النظرين آخرين
وجوابهما حيث قال وبعد النظر آه تقرير النظر الاول الذي اشار اليه المحشي بقوله ان ماذكره
ان الجواب الذي ذكره الشارح بقوله قلت لا يدفع المنع الثاني الذي بعد التنزل لانه لا يدل
على الاحتياج الى القانون الذي هو المقصود بل على العلم بالطرق الفكرية سواء كان حاصلا
من الجزئيات او القانون اى الكليات اذ خصوصية حصوله من الكليات ملغاة فى
الاحتياج اليه فلا يثبت الاحتياج الا الى الاعم من المنطق الذي هو عبارة عن ... ولا يحصل
لا اليه ولما كان للسائل ان يسأل ان ما قلتموه ينادي على خلافه على الفضلاء عن قولهم
ان العلم اليقيني بالجزئيات النظرية انما يحصل بالكليات اذ هو يدل على حصول علم الطرق الفكرية
من الكليات دون الجزئيات فيكون المحتاج اليه هى الكليات التي هو القانون لا الاعم
منه ومن علم الجزئيات دفعه المحشي بقوله وامتناع حصوله اى حصول علم الطرق الفكرية من
الجزئيات لا يستلزم ذلك اى كون حصوله بالقانون محتاجا اليه ويرد عليه بقوله كيف

والمحتاج اليه آه حاصله انه لما لم يجب ان يكون ما يحتاج اليه الشيء في نفسه ممكنا فان عدم الواجب
جل شانه محتاج اليه لعدم العقل الاول الذي هو الممكن مع انه ممتنع بالذات فاولى ان لا يجب
ان يكون جميع انحاء حصول المحتاج اليه ممكنا فامتناع حصول علم الطرق الفكرية من الجزئيات
الذي هو نحو و فرد لمطلق الحصول لا يضر كون مطلق الحصول سواء كان من الكليات او الجزئيات
محتاجا اليه لدفع الخطاء الواقع في الانظار. وبما بينا ينكشف لك غاية الانكشاف ويتضح
حق الاتضاح ما قرره جدي واستاذ استاذي واستاذ الورى متقن قوانين الحكمة وحيد عصره
وفريد دهره حسنة من حسنات سيد المرسلين حبيب الله العالمين هو نظام الملة والدين قدس
سره قد يفهم من استنتاج المعم بقوله فاعتبر ان المراد بالاحتياج المعنى المتعارف وهو الظاهر فيرد
انه بعد تسليم كون العاصم منحصرا في القانون لا يلزم كونه محتاجا اليه فان الدعائم محتاجة اليها
وليس للخصوصية مدخل في العلية ولو فرض انحصارها في الدعائم المخصوصة فان من الجائز
ان يكون تقار السقف مع فناء الدعائم المخصوصة ففي الواقع انحصر الدعائم في الدعائم المخصوصة
وليس يجب ان تقع محتاجة اليها وكذا حال الصورة الجسمية بالنسبة الى الهيولى فالمحتاج
اليه الا الطبيعة وليس للخصوصية مدخل في العلية فلهذا نقول لم لا يجوز ان يكون العاصم مطلقا
محتاجا اليه ولا يكون لخصوصية القانون مدخل هذا غاية التوجيه لكلام المحشي انتهى ثم قال عمه
قدوة المحققين ان معنى احتياج الشيء الى الشيء ان لا يمكن حصول الاول بدون الثاني بحسب
نفس الامر فاذا فرضنا تخصيص رفع الخطاء بالقانون الكلي وامتناع حصوله بالجزئيات
فقد ثبت الاحتياج بالمعنى الحقيقي بمعنى ما لا يمكن حصول الشيء بدون الشيء الآخر انتهى وحاصل
النظر الثاني الذي اشار اليه بقوله ولو سلم آه انا لو سلمنا ان امتناع حصول علم الطرق الفكرية
بالجزئيات يكون مستلزما لحصوله من الكليات التي هو القانون لكن لا يلزم منه الاحتياج
الى القانون المخصوص الذي هو المنطق لان القانون العاصم ليس منحصرا في القوانين المنطقية
بحيث لا يكون العاصم الآخر لم لا يجوز ان يحتاج الى قانون آخر يكون هو عاصما عن الخطاء

لم يثبت الاحتياج ح الى المنطق بخصوصه بل الى الاعم منه وانت تعلم ان المنطق عبارة عن
القانون العاصم عن الخطاء في الفكر اي قانون كان سواء كانت هذه القوانين او غيرها
لكنهم لما لم يجدوا القوانين الاخر حكموا بان هذه القوانين المدونة هي المحتاج اليها وقد حقق
واستاذ استاذي كمال الملة والدين وبالجملة التصدي في هذا المقام لاثبات الاحتياج
الى المنطق بمعنى عدم امكان العصمة بدونه لا يجدي الى طائل لان الفطرة الانسانية قد تكون
وافية وثانيا لان الحاجة بعد التسليم انما يثبت الى الاعم فحسب فعم الحاجة بالمعنى الآخر لا شبهة
في صحته وهو المعنى بصحة دخول الفاء لكن اصل الكلام بعد باق وهو ان المنطق بعد تسليم عاصميته
انما يعصم عن الخطاء في صورة الفكر وبالايتم الاستنتاج ولا يعصم عن الخطاء الذي يقع في
المادة الذي يفضي الى الجهل المركب في المبادي اذا المقاطع فيحتمل المط جهلا كذا قالوا فالمنطق
ح ضعيف الوسائل لتحصيل الجزم الصادق انتهى ويمكن الجواب عن قوله قدس سره ولكن اصل
الكلام بعد باق وهو ان المنطق آه فان مباحث الصناعات التي هي داخلة في المنطق تكفي
لعصمة الخطاء الواقع في المادة فيكون المنطق عاصما عن الخطاء مطلقا سواء كان في المادة او الصورة
وحاصل الجواب عن النظرين الذي اشار اليه المحشي بقوله والجواب انا لا نعني آه انا لا نريد من
الاحتياج الواقع في قولهم ان المنطق يكون محتاجا اليه في العصمة معناه الحقيقي حتى يلزم منه ان
العصمة لا تتحقق بدون المنطق ويتوجه عليه النظر ان المذكوران بل ما يترتب عليه العصمة ويصح
ان يستعمل فيه كلمة الفاء ولا شك في تحققه اذ من البين بانه يصح ان يقع افراد من المنطق
فيحصل العصمة وان يمكن حصولها من غيره ايضا **قوله** ولو كان على التجوز متعلق بقوله يترتب
آه او قوله يستعمل آه فالحاصل ان اطلاق الاحتياج على الترتيب او على ما يصح استعمال الفاء
فيه على سبيل المجاز فانه لا يطلق حقيقة الا على ما لا يمكن حصول المحتاج بدونه **قوله** وكان قوله
ولا نعني بالاحتياج آه اشارة الى ذلك اي الى ان ليس المراد من الاحتياج ههنا معناه الحقيقي
بل معناه المجازي وهو ما يصح دخول الفاء فيه وانت خبير بما فيه فانك قد عرفت ان العاصم [illegible]

من الاحتياج في الجملة في كلامه الا انه اراد الاحتياج فلا يكون المراد شرح الا معناه الحقيقي دون
معناه المجازي كما لا يخفى على ذي بصيرة ثاقبة **قوله** اي يبين تفسير لقول الشارح بحيث
وانما فسره به دون معناه اللغوي وهو التفتيش لان الكلام في البحث عن مسائل الفن
دون مطلق البحث فلا يكون المراد من البحث ح الا ما هو مصطلح في الفن وهو ليس عبارة الا عن
هذا التفسير او ما هو في معناه **قال** الشارح عن عوارضه الذاتية آه قد السيد ابو الفتح لا يختلجن
في ذهنك ان التعريف لا يصدق على موضوع العلم الذي يبحث في العلم عن عرض
ذاتي واحد له فقط اذ الظاهر ان المحمول في كل علم مفهومات متعددة بل متكثرة كما يدل عليه
كلامهم في بيان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ومجرد الاحتمال العقلي لا يجدي في نقض التعريف
على انه يكون الاضافة مبطلة للجمعية كاللام في قوله لا يحل لك النساء وكان قوله وهي الخارج
المحمول عليها في كثير من النسخ اشارة اليه الا ان الاظهر ان يقول وهي الامور الخارجة المحمولة
انتهى **قوله** من حيث انها اعراض ذاتية آه قد وقع في بعض نسخ الشرح لفظ عن عوارضه
وفي بعضها لفظ عن اعراضه ولما لم يكن حاجة الى التقييد بالحيثية المذكورة المصرحة بكون
العرضية مبدء وعلة لكون العارض عارضا ذاتيا لدفع التوهمين الآتيين على النسخة الاولى
دون الاخيرة اذ هي تفهم منها بدون التقييد بناء على ان العوارض جمع عارض وهو مشتق
ومن المتقرر عندهم ان الحكم المتعلق بالمشتق يدل على علية المبدء له ذكر النسخة الاخيرة وقيدها
بالحيثية المذكورة وترك الاولى **قوله** بالدليل او التنبيه آه متعلق بقوله يبين والدليل
عبارة عن قضيتين يتأدى الى مجهول فلا يكون الا اذا كانت المسئلة نظرية والتنبيه
عبارة عما تركب من قضيتين لتزول الخفاء الواقع في البديهيات فلا يكون الا اذا كانت
المسئلة بديهية خفية وقوله الآتي فان البحث والبيان آه دليل لتقييد التبيين بالدليل
والتنبيه فالحاصل ان البحث الذي فسر بالتبيين وان كان عبارة عن مطلق البيان لكن
ما لم يكن التبيين في الفن الا عن مسائله ومقاصده وهي لا تكون الا نظريات او بديهيات

خفية دون غيرها كالنار محرقة والشمس مشرقة وامثال ذلك اذ لا فائدة في تدوينه لكونه من الواضحات
ولا بد في الاولى من الاستدلال وفي الثانية من التنبيه قيده بهما فقد كر غير النظريات والبديهيات الخفية
من الواضحات الجلية في الفن ليس من جهة انها من المقاصد بل من جهة انها من المبادي لها **قوله**
بتوزيعها اي بتوزيع الاعراض الذاتية وتقسيمها على موضوعات مسائل العلم اعلم انه على تقدير تفسير العرض
الذاتي بما ينسب الى موضوع العلم اعم من ان يكون ثبوته له بالذات او بواسطة امر من الامور التي
سياتي تفصيلها يكون طريق البحث تقسيم الاعراض المحمولات للمسائل على موضوعاتها بان يجعل
عرض من الاعراض الذاتية لموضوع العلم محمولا في مسئلة مسئلة من مسائل العلم مناسبا لموضوع موضوع
من موضوعات المسائل فان كان موضوع المسئلة نفس موضوع العلم يجعل العرض الذاتي لموضوع العلم محمولا
كقولنا كل جسم متحيز وان كان نوع موضوع العلم يجعل ما هو نوع العرض الذاتي الذي يكون ثابتا
لموضوع العلم بالذات محمولا له نحو قولنا كل جسم بسيط اذ على وطبعه يكون كريا فان الكرية نوع
من الشكل الذي هو عرض ذاتي لموضوع العلم اي الجسم الطبعي وثابت له بالذات وقس على هذا حال
بواقي الاعراض الذاتية وموضوعات المسائل فعلى كل تقدير من التقادير التي يكون فيها موضوع المسئلة
غير موضوع العلم يكون ما هو عرض محمول المسئلة عرضا ذاتيا لموضوع العلم بمعنى كونه منسوبا اليه
البتة وعلى تقدير تفسيره بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لما يساويه يكون طريق البحث
تقسيم الاعراض الذاتية لموضوع العلم بان يجعل العرض الذاتي من تلك الاعراض محمولا للمسئلة
التي يكون موضوعها عين موضوع العلم كقولنا كل جسم متحيز او يجعل بعض شقوق العرض الذاتي
محمولا في مسئلة والشق الآخر محمولا في مسئلة اخرى بناء على ان المحمول لموضوع العلم هو العموم
المردد بين محمولات المسائل ولا يبحث عنه صريحا في مسئلة وانما يبحث عن احد شقوقه فيجعل محمولا
في مسئلة والآخر في مسئلة اخرى كقولهم العنصر يقبل الكون والفساد والفلك لا يقبل الكون
والفساد فان كلا من قبول الكون والفساد وعدم قبولهما وان لم يكن عرضا ذاتيا للجسم الطبعي
لانه لا يلحقه لذاته ولا لما يساويه بل انما يلحقه من جهة الامر الخاص هو العنصر او الفلك لكنه شق من

شتى المفهوم المردد الذي هو عرض اولى للاى قبول الكون والفساد او عدم قبولهما **قوله** مرجع آه
مرجع البحث الذي هو عبارة عما يجب ان يحصل حتى يمكن حصول البحث كما يقم مرجع الجود والغنى هو الاول
لانه يقصد فيه اثبات المحمول للموضوع وهذا القول متعلق بقوله ويحمل آه **قوله** فلا يتوهم صدق
التعريف اه اشتمل على توهمين على تعريف موضوع العلم بانه عبارة عما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية
وهي عبارة عما يلحق الشيء لذاته او لما يساويه تقرير التوهم الاول الذي اشار اليه المحشي بقوله
صدق التعريف على العرض الذاتي اه ان ما يلحق الموضوع لذاته يلحق بعرضه المساوي البتة
بسبب ما يساويه وهو الموضوع اذ المساواة من الطرفين وكذا ما يلحق الموضوع بسبب عرضه الذاتي
المساوي له يلحق بهذا العرض ايضا لذاته وعلى كلا التقديرين يكون العرض الذاتي لموضوع
العلم عرضا ذاتيا لعرضه المساوي له فيصدق على هذا العرض الذاتي المساوي لموضوع العلم
انه يبحث في العلم عن العرض الذاتي له فيكون داخلا تحت تعريف موضوع العلم فلم يكن التعريف
مطردا وانما جعلنا مناط التوهم كون العرض الذاتي مساويا لموضوع العلم اذ على تقدير كونه عاما
او خاصا منه لا يكون لحوق ما يلحق موضوع العلم لذاته او لما يساويه حتى يتوهم منه صدق تعريف
موضوع العلم على هذا العرض بل بواسطة امر اعم او اخص منه وهو موضوع العلم وتقرير الثاني
الذي اشار اليه بقوله وصدقه على موضوع المسائل آه انه يصدق على موضوع المسئلة الذي
يكون مغايرا لموضوع العلم بان يكون موضوعها نوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتي مثلا
ومحموله عرضا ذاتيا انه يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية فيكون داخلا تحت تعريف موضوع
العلم فلم يكن التعريف مطردا **قوله** وذلك لان آه متعلق بقوله لا يتوهم آه يعني ان موضوع
العلم ليس عبارة عما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية مطلقا بل عن هذه الاعراض من حيث انها
اعراض ذاتية لموضوع العلم فلا يتوجه التوهمان المذكوران اما الاول فبان العرض الذاتي
لموضوع العلم وان كان عرضا ذاتيا للعرض الذاتي المساوي له ايضا لكنه لا يبحث عنه من جهة
كونه عرضا ذاتيا للعرض الذاتي المساوي لموضوع العلم حتى يصدق تعريف موضوع العلم عليه

فيختل طرده بل من حيث انه عرض ذاتي لموضوع العلم واما الثاني فبان البحث عن العرض
الذاتي لموضوع المسئلة التي يكون مغايرا فيها لموضوع العلم ليس من جهة انه عرض
ذاتي له بل من جهة انه تتمة للعرض الذاتي لموضوع العلم وهو المفهوم المردد اذ يحصل شق
منه فلم يصدق تعريف موضوع العلم على موضوع المسئلة فيختل طرده **قوله** بعض الاعاظم
ان خروج بعض موضوعات المسائل المغايرة لموضوع العلم بقيد الحيثية على تقدير المسامحة
وتجويز البحث عن الاعراض الغريبة لموضوع العلم كما اليه ميل الشارح وغيره من المحققين مشكل فان البحث
عن الاعراض الذاتية لنوع موضوع العلم ونوع عرضه الذاتي ليس لانه عرض ذاتي لموضوع العلم
ولا لانه من تتمة الاعراض الذاتية بل لكونه عرضا ذاتيا لنوع موضوع العلم ونوع عرضه الذاتي
فلا يكون قيد الحيثية مخرجا اياها الا ان يقال انا نبحث عنها لكونها مما يعرض للموضوع في الجملة
فتامل فيه **قوله** هذا انما يتم بالنظر آه حاصله ان تفسير الشارح تعريف موضوع العلم بما يبحث فيه عن
اعراضه الذاتية بما يرجع البحث فيه اليها الذي منطوقه ان المرجوع اليه للبحث في العلم يكون
اعراضا ذاتية لموضوع العلم وهي تكون محمولة البتة مبني على ان مناط البحث والبيان
هو المحمول دون الموضوع فان البحث المعتبر عندهم ما يكون بالدليل او التنبيه وهما انما يدلان
على ثبوت المحمول للموضوع فمرجع البحث هو المحمول دون الموضوع آه وعلى انه قد يكون
موضوع المسئلة مغايرا لموضوع العلم بان يكون نوعه مثلا فلو لم يفسر ما يبحث فيه عن اعراضه
الذاتية بما يرجع البحث فيه اليها لزم ان لا يبحث في العلم عن الاعراض التي ليست اعراضا ذاتية
لموضوع العلم بل لنوعه مثلا مع انه يبحث عنها ايضا ولما فسر بها لا يلزم منه شناعة لان هذه العوارض
ترجع الى الاعراض الذاتية لموضوع العلم البتة لان الغرض من ذكر محمولات المسائل ابانة العرض
الذاتي لموضوع العلم وهو المفهوم المردد وسيجيء بيانه مشروحا وبهذا اندفع التوهم الثاني المذكور
ايضا فانه لا يصدق على موضوع المسائل الذي هو مغاير لموضوع العلم انه يرجع البحث والبيان
الى اعراضه فعلى البناء الاول يكون غرض الشارح من قوله يرجع آه تبيين ان البحث يكون حقيقة

بالقياس الى المحمول الذي هي اعراض ذاتية من دون ان يكون بحيث في تأويل ان يرجع
وعلى الثاني عكسه ثم اعلم ان قول الشارح يجيء آه على البناء الثاني انما ينطبق على التوجيه الثاني
من التوجيهين اللذين بينهما الشارح لدفع الايراد الذي سيورده دون التوجيه الاول
قوله اراد بالحمل واللحوق الحمل بالمواطاة آه يعني اراد الشارح المحقق بالحمل واللحوق الواقعين
في تعريف العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته اولما يساويه حمل المواطاة
وهي عبارة عن نسبة المحمول الى الموضوع بلا واسطة لفظة في او لام او ذو ولان من حمل العرض
الذاتي على الموضوع تحصيل مسئلة وفيها لا يكون الحمل معتبرا الا الحمل بالمواطاة فذكر المبادي
في امثلة الاعراض الذاتية للمسائل كالوحدة والكثرة لموضوع الفن الاعلى انما هو من قبيل المسامحة
بان يراد منها المشتقات كالواحد والكثير فانه لا بد في المسائل من حمل الاعراض على موضوعاتها
الذي يكون معتبرا وهو ليس الا الحمل بالمواطاة ومن الظاهر ان هذا الحمل لا يتحقق الا في المشتقات
دون المبادي اذ لا يصح ان يقال ان الموجود وحدة وكثرة ويصح ان يقال الموجود واحد او كثير
وانت خبير بما فيه فان تصريح الشيخ في طبعيات الشفاء ان الاعراض اللاحقة لموضوعاتها
قد تكون صورا كقولنا كل جسم فنفيه مبدأ ميل وقد تكون اعراضا نحو كل جسم فله حيز طبيعي وقد تكون
مشتقة من الصورة نحو كل جسم محدد للجهات او الاعراض مثال كل جسم فلكي متحرك يدل على ان
ليس المراد من الحمل المعتبر في المسائل الا مطلق الحمل سواء كان بالمواطاة او الاشتقاق الذي هو
عبارة عن نسبة المحمول الى الموضوع بواسطة ذو او في او لام فلا حاجة اذن الى ارتكاب التسامح
في الامثلة المورودة للاعراض الذاتية من المبادي كالوحدة والكثرة بان يراد منها المشتقات
قوله فالعرض في فن البرهان المذكور في المنطق غير العرض بحسب اصطلاح قاطيغورياس
بالغين المعجمة بعد الياء المثناة التحتانية وقرء المحقق المدقق الجونفوري بالفاء لفظ سرياني معناه
المقولات العشر من الجوهر والكم والكيف والاين والوضع ومتى والفعل والانفعال والجدة والاضافة
فان العرض في فن البرهان عبارة عما يكون خارجا عن الشيء ومحمولا عليه سواء كان جوهرا كالفصل

الجواهر بالنسبة الى اجناسها اولا كالسواد والبياض بالنسبة الى موضوعهما وفي اصطلاح
قاطيغورياس عبارة عما يوجد في الموضوع فالنسبة بينهما النسبة العموم والخصوص المطلق
فان المعنى الاول لاعم منه بالمعنى الثاني **قوله** كما ان الذاتي والموضوع فيما في
فن البرهان غير الذاتي في ايساغوجي والموضوع في قاطيغورياس وايساغوجي عبارة عن
الكليات الخمس من الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام قال السيد السند في حاشيته
على شرح المطالع انما سميت به لانه حكيم استخرجها ودونها وقيل لبعضهم كان يعلمها شخصا مسمى
بايساغوجي وكان يخاطبه في كل مسئلة منها يا ايساغوجي الحال كذا وكذا قال المحشي في حاشيته
موضوع فن البرهان هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وموضوع قاطيغورياس هو المحل
والذاتي في فن البرهان هو الخارج المحمول وفي ايساغوجي هو الجزء انتهى **قوله** فيهما هو المحل
المراد منه المحل الذي لا يتقوم الحال بطبيعته لا ما يسمى موضوعا بل مادة كالهيولى بالنسبة الى الصورة
واعلم ان للموضوع معنى آخر بحسب اصطلاح كتاب القياس وهو ما يكون محكوما عليه في القضية
الحملية **قوله** فيهما والذاتي في فن البرهان هو الخارج المحمول بحيث يكون عارضا لمعروضه
اولما يساويه هذا يخالف ما صرح المحقق الطوسي من ان الذاتي في فن البرهان يطلق على
الاعم منه ومما يكون داخلا في قوام الشيء ومحمولا عليه **قوله** فيهما وفي ايساغوجي آه وقد يطلق
الذاتي فيه على ما لم يكن خارجا عن الشيء سواء كان عينه او جزءه وبهذا المعنى يطلق على الكل
ايضا **قوله** مراده اي الشارح بالشيء الذي وقع في قوله يلحق الشيء لذاته ما يعم الواحد والمتعدد
بان يراد من الشيء جنسه سواء كان واحدا او كثيرا وانما عمم ليندفع به الايراد من ان المتبادر
من الشيء الشيء الواحد فيخرج الاعراض الذاتية التي تبحث في العلم الذي يكون موضوعه
متعددا فلم يكن تعريف العرض الذاتي جامعا لافراده اعلم ان مدار هذا التعميم انما هو على
جواز ان يكون المتعدد موضوعا لعلم واحد مع انه لا يجوزه العقل اذ المتعدد لا يخلو اما ان يعتبر معه
جهة واحدة او لا على الثاني يكون عده علما واحدا كعد علم المنطق والحساب علما واحدا وعلى الاول

لا يخ اما ان يجعل ذلك المتعدد موضوعا ويلاحظ فيه جهة الوحدة اي يجعل المفهوم الواحد الماخوذ
من تلك الجهة الواحدة موضوعا ما علم ويجعل ذلك المتعدد من افراده وعلى الاول يشتبه
على العقل انه يجوز ان يكون سوى المتعدد امر آخر له دخل في تلك الجهة فيزيد الموضوع
على ما فرض موضوعا وعلى الثاني يكون الموضوع امرا واحدا لا متعددا هف فالحق ح ان
موضوع الفن الواحد لا يكون الا امرا واحدا سواء كان شخصيا او نوعيا او جنسيا كذا افاده سيد
عمي قدوة المحققين المتاخرين قدس سره ويمكن الجواب عنه بعد اختيار الشق الاول من الترديد
الثاني بانا لما تتبعنا الفن الذي يكون الموضوع فيه متعددا الملحوظ بجهة الوحدة ما وجدنا
امرا آخر ورا المتعدد يكون له دخل في تلك الجهة التي اعتبرت معه فانا والموضوع على ما قد فرض
موضوعا ومجرد احتمال ان يكون امرا آخر كك لا يمنع كون المتعدد الملحوظ بتلك الجهة موضوعا
للفن ومع ذلك ان نقول ان المحشي اراد بالواحد الواحد الشخصي وبالمتعدد المفهوم النوعي والجنسي
وانما عبر عنهما بالمتعدد لافرادهما **قوله** الماخوذ مع حيثية عطف على قوله الواحد فيشتمل تعريف
العرض الذاتي ح لجميع الاعراض الذاتية سواء كان معروضها ماخوذا مع حيثية اولا وانما
عمم لدفع ايراد يرد وهو انه لا يتبادر من الشيء الا نفسه وذاته مع اعتبار الحيثية فيخرج الاعراض
الذاتية التي يكون معروضها ماخوذا مع الحيثية من تعريف العرض الذاتي فلم يكن تعريفه
جامعا **قوله** من الحيثية الزائدة على حقيقته آه اعلم ان الحقيقة عبارة عن الماهية الماخوذة
مع الوجود فالوجود ح لا يكون زائدا على الحقيقة سواء قلنا ان اعتباره فيها من حيث انه
داخل فيها وجزء لها او من حيث انه في اللحاظ اما على الاول فظ لان زيادة الحيثية على الحقيقة
يكون ح عبارة عن عدم كونها جزءا وعينا لها والوجود على هذا التقدير ليس كك واما على الثاني
فلان المراد من زيادة الحيثية على الحقيقة ح ان يكون زيادتها على اعتبار الوجود فيخرج
الوجود عنها بالمرتبة فلا يرد ان كلام المحشي دال على ان حيثية الوجود المعتبرة في موضوع
العلم الاعلى ليست زائدة على الحقيقة مع انه زائد عليها قطعا **قوله** والا فلا بد في كل علم آه

الدليل على وجوب تعميم الموضوع وهو الشيء الماخوذ في تعريف العرض الذاتي بان يكون ملحوظا
مع الحيثية الزائدة او غير ملحوظ معها فحاصل الدليل انه لو لم يعمم الموضوع بهذا التعميم فاما ان
يخصص احدهما بتقييد ويعمم باعتبار الحيثية سواء كانت عينا للحقيقة او جزءا لها او زائدة عليها
ان لوحظ معها او لم يلحظ وعلى الاول فاما ان يخصص بالحيثية الزائدة فيكون ح موضوع كل
علم مشتملا على حيثية زائدة وهو كما ترى اذ على هذا يخرج موضوع العلم الذي لا يكون مقيدا بهذه
الحيثية كالعلم الالهي الاعلى اذ الحيثية المعتبرة فيه ليست الا حيثية الوجود وهي ليست زائدة
على الحقيقة او يخصص بعدم الحيثية الزائدة فيلزم اختلاط العلم الاعلى بالادنى اي الطبعي
لان موضوع الاول ليس مقيدا بحيثية زائدة اذ موضوعه الاشياء من حيث الوجود وهذه
الحيثية ليست حيثية زائدة على حقيقة الاشياء كما عرفت فلو كان موضوع الثاني وهو الجسم
الطبعي ايضا غير مقيد بالحيثية الزائدة كصحة الحركة والسكون يكون مشتملا على جميع الحيثيات
التي ليست كك من جملتها الوجود ايضا فيكون البحث عن عوارض الجسم من حيث الوجود
بحثا عن عوارض الشيء من حيث الوجود الذي هو موضوع العلم الاعلى فيختلط هذان العلمان
بناء على ان تمايز العلوم انما يكون بتمايز الموضوعات ولما لم يتمايز موضوعاهما لان موضوع
العلم الاعلى على هذا التقدير يكون شاملا لموضوع العلم الطبعي لم يتمايزا فلم يعد كل منهما
علما براسه وعلى الثاني يلزم ان يصح ان يكون موضوع علم غير مشتمل على الحيثيات المطلقة
مع انه ليس كك اذ يجب في موضوع كل علم ان يكون مشتملا على هذه الحيثية فانه من الظاهر ان
حيثية الوجود المعتبرة في موضوع العلم الذي هي الاشياء من حيث الوجود وهو العلم الالهي حيثية
مطلقة وليست حيثية زائدة فلو اعتبر في موضوع العلم الادنى عدم هذه الحيثية بناء على انه
مقابله لكان موضوعه اي الجسم مشتملا على جميع الحيثيات التي منها حيثية الوجود فيكون البحث
عن عوارض الجسم من حيث الوجود بحثا عن عوارض الشيء من حيث الوجود الذي هو موضوع
العلم الاعلى فيختلط مسائل هذا العلم بذلك العلم ولم يصح عد كل واحد منهما علما براسه بناء على ان

مناط التمايز بين العلوم انما هو التمايز بين الموضوعات لم يتحقق ح ثم اعلم ان ذكر المحشي ابطال
الشق الثالث بقوله والا فلا بد آه دون الاولين مع ان الدليل لا يتم بدونهما انما هو من جهة
ان بطلان الشق الاول ظاهر وابطال الثاني يفهم من الثالث وانما اوردنا من العلم الاول
الواقع في كلام المحشي العلم الطبيعي لشيوع استعماله فيه لكن لو اوردنا منه ما يعم منه ومن الرياضي
ليشتمل الحساب فان كلا منهما ادنى بالنسبة الى العلم الاعلى اي الالهي ثم تقرير كلا بشكل ما سبق
لكان احسن لدلالة كلام الشيخ الذي نقله المحشي من قوله وموضوع العلم آه عليه دلالة صريحة
قوله وقد اشار البيان الى تعميم الشي باعتبار الحيثية الزائدة **قوله** الا ان يكون قد اخذ على
الاطلاق من حيث هويته وطبيعته آه الهوية عبارة عن الماهية الماخوذة مع التشخص المساوق
للوجود فتكون ماخوذة مع الوجود ايضا لان الشي اذا كان ماخوذا مع مساوق يجب ان يكون
ماخوذا مع مساوق آخر ايضا والا لم يتحقق المساوقة فهذا القول اشارة الى الحيثية الغير الزائدة
قوله واما ان يكون قد اخذ لا على الاطلاق ولكن من جهة اشتراط زيادة آه اشارة الى الحيثية
الزائدة **قوله** شك النظر في عوارض الاكر بضم الهمزة والكاف جمع كرة على خلاف القياس
وكذا اكرون وجمعها القياسي كرات **قوله** ومما ينبغي ان يعلم آه اراد به دفع ايراد مشهور
من ان الحيثية المعتبرة في موضوع العلم كما يقال ان موضوع المنطق المعقولات من حيث
انها توصل الى مطلوب تصوري او تصديقي وان موضوع الطبيعي الجسم من حيث الحركة والسكون
لا يخ اما ان تكون تعليلية لحوق الاعراض الذاتية للموضوع بان تكون متممة لتاثير العلة
الفاعلية بمعنى انها لا تتم تاثيرها الا مع اعتبار الحيثية او تقييدية للموضوع الذي هي علة قابلة
للعوارض الذاتية بان تكون متممة لموضوعيته فيكون الحيثية ح جزء للموضوع على هذا التقدير
دون الاول وعلى كل تقدير يجب ان لا يبحث عنه في علم يكون موضوعه ذلك الحيثية والا
يلزم تقدم الشي على نفسه ضرورة ان ما يعرض الشي للشي لا بد وان يتقدم على العارض مع انه
قد يبحث عن الحيثية ايضا في هذا العلم الا ترى انه يبحث في المنطق عن الايصال وعن الحركة والسكون

في الطبيعي ايضا وتقرير الدفع انه ليست الحيثية المعتبرة في موضوع العلم تعليلية
او تقييدية على الوجه الذي ذكرتموه بل تعليلية للبحث عن العوارض في نظر الباحث
او تقييدية لعروض العوارض لعروضها لها في نظره فلا يكون ح مما يعرض
العرض الذاتي للموضوع حتى يلزم منه عين البحث عنها وكونها عرضا
ذاتيا له تقدمها على نفسها بناء على ان ما يعرض الشي للشي لا بد وان يتقدم على العارض
فالايصال في موضوع المنطق ليس شرطا ومتمما للعلة الفاعلية لثبوت الجنسية والفصلية
ونحوهما من العوارض الذاتية للمعقولات التي هي موضوع المنطق ولا قيدا لمعروضات الجنس
والفصل ونحوهما التي هي معقولات بان يكون متمما لكونها قابلة لعروضها بل سببا وعلة للبحث
عن العوارض الذاتية للموضوع او قيدا للموضوع في نظر الباحث ثم اعلم ان تقرير الدفع
بهذا النمط اصوب مما قيل في تقرير الدفع من ان الحيثية المعتبرة في الموضوع انما هو مفهوم الحركة
والسكون والايصال ولا يبحث عن الاولين في الطبيعي وعن الثالث في المنطق وانما
يبحث في الطبيعي عن نفس الحركة والسكون وفي المنطق عن نفس الايصال وهي ليست معتبرة
في الموضوع لو سلم النع عليه من انه يبحث في الطبيعي عن الصحة ايضا كما يقال ان اي جسم صالح للحركة
والسكون فالايراد بحاله **قوله** وبهذا اي بسبب كون الحيثية المعتبرة في الموضوع حيثية تعليلية
او تقييدية في نظر الباحث يظهر انه لا حاجة آه رد على ما هو المشهور من ان تميز المسئلة المشتركة
بين العلمين انما هو باعتبار البرهان فان البرهان في تلك المسئلة في علم لما كان مغايرا للبرهان
على تلك المسئلة في علم آخر يتمايز المسئلة لا محالة فاذا اورد البرهان على كروية الفلك التي هي
مسئلة مشتركة بين النجوم والطبيعي من المقدمات الطبعية كانت من العلم الطبيعي وان اورد من
المقدمات النجومية كانت من النجوم بان تميز تلك المسئلة انما هو باعتبار الحيثية المعتبرة في الموضوع
على وجه التعليل او التقييد في نظر الباحث كما يفهم من كلام الشيخ في برهان الشفاء حيث
قو جسم العالم او جرم الفلك آه توضيحه ان البحث عن كروية الفلك وان اشترك فيه المنجم

والطبعي لكن لما كان موضوع علم النجوم مغايرا لموضوع الطبعي بالحيثية فان موضوع علم النجوم الجسم
من حيث انه ذو كم وموضوع العلم الطبعي الجسم من حيث انه ذو طبيعة بسيطة كان بحث المنجم
من الجهة الاولى فيحيل نظره من حيث ما يلحق الجسم من الحالات الكمية من الاوضاع والاشكال
التي تعرض له من جهة الكمية ولذا يستدل في النجوم على كروية الفلك بانه يحدث عند الطلوع
والغروب احوالات كذا ويرى الابعاد في كل وقت متساوية وهذه لا تكون الا عند الكروية
والطبعي من الجهة الثانية ولذا يستدل عليه في العلم الطبعي بان الفلك ذو طبيعة بسيطة وكلما
يكون كذلك لا يختلف مقتضاها فلا يكون شكله الذي هو مقتضى طبعه مختلفا بل متشابها وليس
هي الا الكروية اذا عرفت هذا فلا حاجة الى اعتبار اختلاف البراهين لاجل التميز كما هو المشهور
بل لا يمكن فان البرهان يكون خارجا عن المسئلة والامر الخارج عن الشيء لا يكون منشأ لامتياز
الشيء عن الآخر فتأمل تأملا بليغا ليظهر لك ما في كلام المحشي من الخلل وهو ان حقيقة البحث اثبات
حكم بالبرهان فلملاحظة الحيثية المعتبرة مع الموضوع ح لا يكون الا بان يكون البرهان مشتملا على
تلك الحيثية والا فلم يتقيد البحث بتلك الحيثية بل صار مطلقا ولم يصر الحيثية علة للبحث فلا يكون
منشأ التميز بين العلمين الا اختلاف البرهان اذ لو كان البرهان واحدا لكان جهة البحث
واحدة فلم تميز علم عن علم وعليه يحمل كلام الشيخ فان نظر الباحث في الحيثية المعتبرة مع الموضوع
انما هو بان يجعل البرهان مشتملا على تلك الحيثية والقول بان الامر الخارج عن الشيء لا يكون منشأ
لامتيازه عن الآخر قول بلا دليل على انه يمكن توجيه القول المشهور بان اختلاف البراهين
يدل على اختلاف الحيثيتين فاقيم الدال مقام المدلول قال ح الى قول المحشي من ان تميز المسائل
المشتركة انما هو باعتبار اختلاف الحيثيتين في الموضوع **قوله** وذلك الشرط هو ان له مبدء
حركة وسكون بالذات اعلم انه قد اضطرب عباراتهم في بيان موضوع العلم الطبعي الذي هو عبارة
عن علم احوال اشياء تفتقر في وجودها الخارجي والتعقلي الى المادة ففي بعضها الجسم من حيث
ان له مبدء حركة وسكون وفي بعضها الجسم من حيث انه ذو طبيعة بسيطة وفي بعضها الجسم من حيث

اشتماله على الحركة والسكون وفي بعضها الجسم من حيث اشتماله على قوة الحركة والسكون وفي
بعضها الجسم من حيث اشتماله على قوة التغير وفي بعضها الجسم من حيث اشتماله على المادة ولكن
المآل واحد لان مبدء الحركة والسكون ليس الا الطبيعة فيرجع الاول الى الثاني وليس المراد
من الحركة والسكون فعليتهما بل قوتهما فيرجع الثالث الى الرابع والمراد بالقوة الاستعداد و
بالحركة مطلق التغير وبالسكون مقابله فيرجع حاصل الرابع الى الخامس ولا استعداد الا ما يقوم
بالمادة فيؤل حاصل الخامس الى السادس وحيثية المادة والطبيعة متلازمان قطعا لان
الطبيعة لا توجد الا في جسم مادي وهو لا يوجد بدون الطبيعة فمؤدى ما بين العبارتين واحد
قوله فهذا اي المنجم **قوله** وذلك اي الطبعي **قوله** اي لا بواسطة تفسير على ترتيب اللف
فان قوله بواسطة ان يلحق شيئا آخر تفسير لقول الشارح لذاته وقوله او بواسطة بشرط
ان يكون ذلك الشيء مساويا له في الصدق تحقيقا تفسير لقوله او لما يساويه والمساواة في الصدق
بين الشيئين عبارة عن صدق احدهما وحمله على كل ما يصدق عليه الآخر وفي التحقق عبارة عن
كل واحد منهما متى تحقق الآخر من دون الحمل ففيما يلحق الشيء بواسطة الامر المساوي له بحسب
الصدق يجب ان يكون كل من الواسطة وذي الواسطة محمولا على ما يصدق عليه الآخر كالتعجب
بالنسبة الى الانسان فانه بواسطة كونه متعجبا يلحقه وبين الانسان والتعجب مساواة بحسب
الصدق لانه يحمل كل منهما على ما يصدق عليه الآخر وفيما يلحق الشيء بواسطة الامر المساوي
تحققا يجب تحقق كل من الواسطة وذيها متى تحقق الآخر من دون حمل احدهما على ما يصدق عليه
الآخر وعلى كلا التقديرين يكون العارض عارضا للمساوي للشيء وبواسطة للشيء ولا يخفى ان فيه
فانه يدل على ان ما يعرض للشيء بواسطة المباين الملازم له وجودا وعدما من الاعراض الذاتية
للشيء بناء على ان المباين مساو للشيء بحسب التحقق وما يعرض للشيء بواسطة المساوي له بحسب
التحقق يكون عرضا ذاتيا للشيء مع ان عد هذا العرض من الاعراض الذاتية لذلك الشيء
مما لا وجه له فان هذين المتساويين ليس بينهما اتصال لانهما متغايران وجودا وذاتا فكيف

يصح عدها عرض لاحدهما عارضا للآخر قوله فالمعتبر في الاول اي العرض الذي يلحق الشيء لذاته
لا بواسطة ان يلحق شيئا آخر وهما بقوله العرض الاولي نفي الواسطة آه اعلم ان الواسطة اثباتا
علة للعلم والتصديق تسمى واسطة في الاثبات كالتغير فانه واسطة للتصديق بان العالم حادث او علة لثبوت
صفة لشيء فاما ان يكون الواسطة متصفة بتلك الصفة بالذات وبالحقيقة وذو الواسطة
متصفا بها بالعرض والمجاز من جهة العلاقة فتسمى واسطة في العروض والصفة في هذه الصورة
لا تكون الا واحدة بالشخص كالسفينة المتحركة والجالس عليها الانسان مثلا فانها متصفة بالحركة
بالذات وبالحقيقة وجالسها بالعرض والمجاز او لا يكون كذلك فتسمى واسطة في الثبوت وهي
على قسمين لانه اما ان يكون كل من الواسطة وذيها متصفا بتلك الصفة بالذات معروضا
حقيقيا لها لكن يكون اتصاف الواسطة بها اولا واتصاف ذيها بها ثانيا فيكون للصفة
ح فردان احدهما قائم بالواسطة وثانيهما بذيها ولا يلزم قيام امر شخصي بمحلين متغايرين بالذات
كاليد اذا تحرك المفتاح بحركته فان اليد في هذه الصورة تتصف بالحركة اولا والمفتاح ثانيا
بواسطتها او لا يتصف بتلك الصفة الا ذو الواسطة دون الواسطة فلا يكون وجود الصفة
ح الا وجودا واحدا شخصيا كالصباغ بالنسبة الى الثوب اذ صبغه بالسواد مثلا فان الثوب
ح يتصف بالسواد ولا يتصف به الصباغ ام فما قيل من ان للواسطة قسما ثالثا وهو ان يكون
منشأ لثبوت المحمول للموضوع في نظر العقل كالحد الاوسط فانه واسطة لثبوت الاكبر للاصغر
عند العقل الا ترى ان ثبوت الحدوث للعالم انما هو بسبب التغير الذي هو الحد الاوسط
في قولهم العالم متغير وكل متغير حادث وقد تطلق على ما كان علة للعلم ويسمى هذه الواسطة واسطة
في الاثبات انتهى فلا يخفى ما فيه لان كلام القائل دال على ان الواسطة في الاثبات غير الواسطة
التي جعلها قسما ثالثا للواسطة مع انه ليس كذلك لانهما عينها عندهم واذا عرفت شرح
معاني الوسائط فاعلم ان المص وغيره زعموا ان المعتبر في القسم الاول من العرض الذاتي
وهو ما يلحق الشيء لذاته اي لا بواسطة ان يلحق شيئا آخر نفي احد قسمي الواسطة في الثبوت

وهو ما يكون فيه كل من الواسطة وذيها معروضا حقيقيا للصفة ومتصفا بها او في القسم الثاني
منه وهو ما يلحق الشيء لما يساويه اي بواسطة تكون مساوية للشيء صدقا او تحققا تحققه لما
ورد عليهم انه يلزم على هذا الاعتبار انحصار القضايا المنعقدة من هذا العرض الذاتي ومعروضه
في الضرورية ضرورة ان ما يقتضيه الشيء بذاته او بواسطة تساويه يكون ثبوته له ضروريا
فتنحصر المسائل المبحوثة في العلوم في القضايا الضرورية وهذا كما ترى على ان الحد الاوسط
في البرهان اللمي يتصف بالاكبر اولا ثم بواسطته يتصف الاصغر به ثانيا فيكون الحد الاوسط
ح واسطة لثبوت الاكبر للاصغر وعلة له ويلزم منه في صورة يكون الحد الاوسط اعم من الاصغر
ان يكون ثبوت الاكبر للاصغر بواسطة الاعم اي الحد الاوسط واسطة في الثبوت فيكون
الاكبر ح عرضا غريبا للاصغر لعدم تحقق شرط العرض الذاتي وهي مساواة الواسطة لذيها
مع ان محمول المسائل البرهانية يجب ان يكون عرضا ذاتيا لموضوعها عدل عنه المحشي في
ان المعتبر في القسم الاول من العرض الذاتي نفي الواسطتين الواسطة في الثبوت بالمعنى
الذي زعموها والواسطة في العروض لان ثبوت العارض لمعروضه على تقدير انتفاء الواسطتين
لا يكون اولا وبالذات بل ثانيا وبالواسطة وبهذا يستنبط وجه تسمية القسم الاول من
العرض الذاتي بالعرض الاولي وهو ان عروض العرض لمعروضه اولا لا ثانيا بان يتصف
الواسطة به اولا ثم بواسطتها يتصف المعروض به ثانيا واما لم ينف في هذا القسم من العرض
الذاتي المعنى الآخر من الواسطة في الثبوت وهو الذي لا يتصف الواسطة بالصفة ويتصف
بها ذو الواسطة فقط لانه من الظاهر ان تحقق هذه الواسطة لا يضر الاولية كيف لا فان لحوق
العارض لمعروضه على هذا التقدير ايضا اولا وبالذات وان كانت الواسطة علة لثبوته له فيكون
العارض ح عرضا اوليا البتة والمعتبر في القسم الثاني من العرض الذاتي تحقق احدها اي الواسطة
في العروض او الواسطة في الثبوت بالمعنى الذي نفي في القسم الاول من العرض الذاتي لكن بشرط
ان يكون تلك الواسطة مساوية للمعروض صدقا او تحققا وبالجملة ان العرض الذاتي المبحوث

عنه في العلوم ما يلحق لمعروضه بلا واسطة او بواسطة يكون ذو ها متصفا به فقط دون ما يلحقه بواسطة شيء سواء كانت الوسطة متصفة به بالذات فقط او ذو الوسطة ايضا الا اذا كانت الوسطة مساوية لذيها وفيه انه على هذا وان يندفع الايراد الاول بحسب الظاهر لانه على تقدير كون العرض الذاتي للشيء بواسطة الامر المساوي واسطة في العروض لم يكن ثبوته لمعروضه حتى يلزم منه انحصار تلك القضايا في الضرورية لكن لا يندفع منه الايراد الثاني كما لا يخفى على من له ادنى فهم مستقيم ولذا قيل ان الحق ما قاله السيد السند من ان المعتبر في العرض بالمعنى الاول نفي الوسطة في العروض وفي الثاني تحققها بشرط التساوي ولا يخفى ما فيه فانه لو كان كذلك يلزم دخول ما هو عارض للوسطة وذيها كليهما بالذات وان كانت الوسطة مساوية او اعم او اخص من ذي الوسطة في العرض الذاتي بالمعنى الاول لصدق تعريفه عليه مع انه غير داخل فيه وفيه تحقيق شريف اورده محمد قدوة المحققين في حاشيتين شئت فارجع اليهما **قوله** ثم تعريف آه تفريع على ما سبق من معنى العرض الذاتي **قوله** للامر الاعم وان كان جزءا فهذا القول اشارة الى اختياره ما ذهب اليه القدماء من ان العارض للشيء بواسطة الجزء الاعم ليس عرضا ذاتيا له كما ذهب اليه المتاخرون بل عرضا غريبا له واستدل السيد السند عليه في حاشيته على شرح المطالع بوجهين اولهما ان لكل شيء له استعداد مخصوص فهو بذلك الاستعداد طالب لآثار واعراض معينة هي المسماة بالآثار المطلوبة ولا شك انها تكون مختصة به لا عامة له ولغيره والمبحوث عنه في العلم هو الآثار المطلوبة اذ المقصود فيه معرفة حال الموضوع كالانسان من حيث انه انسان واللاحق بتوسط الجزء الاعم كالحيوان ليس من احوال الانسان والحكام بل من احوال الحيوان فلا يبحث عنه في علم الانسان الخ ومن له علم انتهى ثم اشار المحشي الى ما قاله السيد السند من ان اللاحق بتوسط آه بقوله لانه احق بان يعد من احوال الاعم انتهى حاصله ان ما يعرض للشيء بواسطة الجزء الاعم منه ليس من احوال ذلك الشيء حقيقة لانه احق بان يجعل من احوال الاعم لا من احوال الشيء فلا يبحث عنه في العلم الذي يكون موضوعه

ذلك الشيء اذ لا يبحث في العلم الا عن الاحوال التي تكون حقيقة للموضوع دون غيره واعترض السيد ابو الفتح على كلام السيد السند بوجوه اربع الاول انا لا نسلم ان المبحوث عنه في العلم هو الآثار المطلوبة لموضوعاتها بل الاحسن ان يكون المبحوث عنه فيها الاحوال المستندة اليها استنادا اما بان تكون مستندة اليها بلا واسطة او بواسطة بها رجحان على غيرها باختصاصها بها او بدخولها في ماهيتها والثاني انا لا نسلم ان الآثار المطلوبة للشيء لا بد ان تكون مختصة به لانه لم لا يجوز ان يكون الاخص من الشيء من الآثار المطلوبة له بشرط ان يكون ذلك الشيء محتاجا في صدقه عليه الى ان يتحقق في ضمن نوع معين كالمتحرك والساكن بالنسبة الى الجسم على ما صرحوا به فلم لا يجوز ان يكون الاعم كذلك من الآثار المطلوبة لا بد لنفي ذلك من دليل والثالث انا لا نسلم ان اللاحق للشيء بواسطة الجزء الاعم لا بد ان يكون اعم منه بل ذلك الشيء لم لا يجوز ان يكون اللاحق للشيء لذاته او لما يساويه اخص منه فلم لا يجوز ان يكون اللاحق بواسطة امر اعم مختصا بالاخص منه والرابع ان اللازم مما ذكره ان لا يكون اللاحق بالجزء الاعم من الاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلوم الا ان لا يكون منها مطلقا لجواز ان يكون مطلقا منها ولا يكون مبحوثا عنها فيخرج موضوعه عن تعريف موضوع العلم لقيد البحث وثانيها انه لو جعل اللاحق بتوسط الجزء الاعم من الاعراض الذاتية التي يبحث عنها في العلم يلزم اختلاط مسائل العلم الاعلى بمسائل العلم الادنى اذا كان ذلك الاعم موضوعا كما في الكرة مطلقا والكرة المتحركة انتهى توضيحه ان ما يعرض للشيء بواسطة الامر الاعم يكون عارضا للاعم حقيقة وبالذات فلو جعل من الاعراض الذاتية للشيء يختلط مسائل العلم الاعلى وهو الذي يكون موضوعه اعم بمسائل العلم الادنى وهو الذي يكون موضوعه اخص فان جهة المسئلة في العلم الادنى انما هي العروض لاجل الاعم فلو اعتبر ذلك الاعم موضوعا للعلم يكون باعتبار العروض الحقيقة مسئلة ايضا فاتحد مسئلتا العلمين ح اذا عرفت هذا فلا يتوجه عليه الايرادات التي اوردها فاضل منها ان اشتراك الاعراض الذاتية التي تكون محمولات

بين العلمين لا يستلزم اختلاطهما لان تمايز العلوم يكون بحسب تمايز الموضوعات لا المحمولات
ومنها ان الاختلاط على تقدير التسليم مبني على امرين احدهما انه يجب ان يبحث في كل
علم عن جميع الاعراض الذاتية لموضوعه وآخرهما ان كل جزء لموضوع العلم هو اعم منه
يكون موضوعا لعلم آخر وكلاهما ممنوعان ومنها انه يلزم خلط المسائل في جعل الاخص
من الشيء من الاعراض الذاتية بشرط ان لا يكون ذلك الشيء محتاجا في عروضه عليه الى
ان يتخصص في ضمن نوع معين كالمتحرك والساكن بالنسبة الى الجسم اما الاول فلان مبنى تمايز
العلوم بحسب تمايز الموضوعات ان ما يعرض لموضوع بالذات يكون مغايرا لما يعرض للموضوع
الآخر لكن ولو كان في نظر الباحث ولا شك في انتفائه فيما يعرض للشيء لاجل الاعم
فان المعروض فيه بالذات ليس الا الاعم دون الاخص فانتفى التمييز فلزم الاختلاط قطعا
واما الثاني فلانه وان لم يجب تحقق الامرين المذكورين لكن احتمال تحققهما في علم يكون العرض
الذاتي لموضوعه لاجل الاعم الذي يكون موضوعا لعلم آخر تاما لهم البتة فيوجب الاختلاط
ولو توهما واما الثالث فلان الاخص عارض لذلك الاعم بالذات فيكون البحث عنه باعتبار ذلك
الاعم دون الاخص فاين الاختلاط فتأمل **قوله** والامر المباين فيما في الصدق لتحقق كالحرارة
العارضة للجسم بواسطة الضوء واما تمثيله بالحرارة للماء بواسطة النار او بالبياض العارض للجسم بواسطة السطح
فغير صحيح اما الاول فلما قاله السيد السند في حاشيته على شرح المطالع من ان الحرارة عارضة للجسم العنصري فيكون
عروضها للماء والنار بواسطة الجزء الاعم لا بواسطة الامر المباين واما الثاني فلان السطح ليس مباينا
للجسم في التحقق **قوله** ما يعرض لشيء اي الشيء بعد عروضه آه لما كان منطقة السؤال هو ان ما يعرض
بواسطة الامر المساوي احق بان يعد من احوال المساوي كما ان العارض للشيء بعد عروضه لاجل الاعم
او الاخص او المباين احق بان يعد من احوال الاعم والاخص والمباين فلم جعلوا
ما يعرض الشيء بواسطة الامر المساوي له من احواله دون غيره اشار اليه بقوله وما يعرض له
آه ثم اجاب عنه بقوله لانه يعد آه حاصله انه لما كان بين الشيء والامر المساوي له كمال الانطباق

والتحقق ارتباط شديد بحيث لا يمكن الانفكاك بينهما عما هو عارض للمساوي من حيث انه عارض
ذلك الشيء بخلاف العارض للشيء لاجل الاعم منه او الاخص او المباين فانه لما لم يكن بينهما
ارتباط هكذا اي لم يعد ما هو عارض لاحدهما عارضا للآخر فتأمل فيه **قوله** فما ينافي العرض
الذاتي هو العارض لاجل الاعم او الاخص والمباين على الوجه الذي سبق بان يكون
واسطة في ثبوت العارض للمعروض واسطة في العروض والثبوت بمعنى ان يكون
كل من الواسطة وذيها متصفا بالعارض بان يكون اتصاف الواسطة به موجبا
لاتصاف ذي الواسطة به لعدم تحقق شرط العرض الذاتي وهو كون
الواسطة مساوية لذيها اذا كان ثبوت العارض للمعروض بالواسطة وانما لم يعتبر
المحشي ما يلحق الشيء بواسطة الامر المباين لعدم النزاع في كونه عرضا غريبا بخلاف الاخيرين
وانما تعرض له سابقا لاستيفاء احتمالات العروض **قوله** لا العارض الاعم من المعروض
والاخص منه يعني لا ينافي العرض الذاتي كون العارض اعم من المعروض او اخص منه
فان عروض هذين العارضين لمعروضه قد يكون بالذات وقد يكون بما يساويه
فيكونان عرضين ذاتيين له البتة فاندفع ما اشتهر بين جماعة من ان العرض الذاتي
يجب مساواته لمعروضه الا ترى ان كل واحد من الجنس والفصل عرض ذاتي للآخر مع
ان بينهما نسبة العموم والخصوص مطلقا **قوله** فالعرض الذاتي آه بيان لانحاء العرض
الذاتي حاصله ان العرض الذاتي على نحوين نحو لا يبحث عنه في العلم ونحو يبحث عنه فيه
اما الاول فهو ما يكون اختصاصه لطبيعة المعروض من حيث هي بحيث لا يمكن تجاوزه
الى افرادها كالنوعية والجنسية والفصلية فانها تعرض لطبيعة الانسان والحيوان والناطق
مثلا ولا تتجاوز الى افرادها ولما لم تتحقق القضية المتعارفة اي المحصورة من هذا العرض
وطبيعة المعروض اذ يكون الحكم في المحصورة على افراد الموضوع واين الحكم ههنا عليها لم يبحث
عنه في العلوم لان المسائل المبحوثة في العلوم لا بد ان تكون قضايا متعارفة دون غيرها

واما الثاني فهو ما لا يختص بطبيعة المعروض بل يتجاوز منها الى الافراد كالامكان ونحوه
ونحوه البحث عنه اذ يحصل ح قضية متعارفة ثم العرض الذاتي بكلا التفسيرين لا يخ اما ان يكون
مساويا للمعروض او اعم منه او اخص سواء كان مطلقا او من وجه فما يفهم من كلام البعض
ان قول المحشي فيكون مساويا آه متفرع على قوله يكون ان لا يختص الخ مما لا وجه له قوله بواسطة
آه دليل لقوله فيكون آه حاصله ان العرض الذاتي لا يخ اما ان لا يكون في ثبوته للمعروض
واسطة في الثبوت بكلا معنييه فيجوز ان يكون مساويا للمعروض او اعم او اخص منه ويكون
لكن بمعنى ما يكون المعروض فيه فقط متصفا بالصفة فيحتمل ح ايضا ان يكون العرض الذاتي
مساويا للمعروض او اعم او اخص منه وهذا على تقدير ان يقرء قول المحشي ويكون على صيغة
المعلوم المذكر الغائب فيعود ضميره الى العرض الذاتي وان قرء على صيغة المؤنث الغائب
بان يعود ضميره الى الواسطة يكون محصل هذا القول انه يحتمل ان يكون الواسطة مساوية
للمعروض او اعم او اخص منه فيحتمل ان يكون العرض الذاتي بسببها ايضا مساويا للمعروض
او اعم او اخص منه وبالجملة يجوز على كلا التقديرين ان يكون العرض الذاتي مساويا للمعروض
او اعم او اخص منه مطلقا ام لم يكن واسطة في الثبوت اصلا او كانت بالمعنى الذي ذكرناه آنفا اما
على الاول فظ لان العرض ح يكون مقتضى الذات فيجوز ان يكون مساويا لها كالتحيز اللازم
للجسم او اعم منها مطلقا كالحيوان للناطق او اخص منها كعروض الاستعداد الخاص للبياض
للحيوان او من وجه كعروض استعداد البياض الخاص للحيوان واما على الثاني فلان الواسطة
ح تكون سفيرا محضا فيجوز ان تكون مساوية لذي الواسطة الذي هو معروض للعرض
حقيقة او اعم منه او اخص سواء كان مطلقا او من وجه بحسب الصدق او التحقق وبسببها يحتمل
ان يكون العرض مساويا للمعروض او اعم او اخص منه كالضحك بالنسبة الى الانسان بواسطة
التعجب والزوجية للاربعة بواسطة الانقسام الى المتساويين والنقطة للخط بسبب التناهي
في الوضع والناطق للحيوان بسبب الانسان والصورة النوعية للجسم الطبيعي بواسطة الانواع

الخاص ونحو ذلك انما لم يتعرض المحشي لنفي الواسطة في العروض لان المقصود اثبات جواز
كون العرض مساويا للمعروض او اعم او اخص منه ومن المعلوم انه لا دخل فيه لهذا النفي كما لا يخفى
على اولي الالباب فان قلت ما الوجه في ارجاع ضمير قوله او يكون الى الواسطة في الثبوت
بمعنى ما يكون فيه ذو الواسطة فقط متصفا بالصفة دونها بالمعنى الآخر قلت لو ارجع الضمير الى
الواسطة بالمعنى الآخر على تقدير ان يقرء قوله ويكون على صيغة المعلوم المذكر الغائب لا يصح
العرض الذاتي بقوله هذا لانه ليس المعتبر العرض الذاتي من الواسطة في الثبوت الا اذا كانت
الواسطة فيه مساوية لذيها فلا يكون ح ما يعرض الشيء بسبب هذه الواسطة الا مساويا للمعروض
دون الاعم منه من غيره اي العموم والخصوص فتأمل وعلى تقدير ان يقرء قوله وتكون آه
على صيغة المؤنث الغائب يكون حاصل قوله او يكون وتكون آه انه يجوز ان يتحقق الواسطة
في الثبوت بمعنى ما يكون فيه كل من الواسطة وذيها متصفا بالصفة ومعروضا حقيقيا لها
ويكون هذه الواسطة مساوية لذيها او اعم او اخص منه ويلزم منه ان يكون ما يعرض الشيء بواسطة
الاعم او الاخص بواسطة كذلك عرضا ذاتيا له مع ان ما يعرض للشيء بواسطة بسبب هذه
الوسائط لا يكون عرضا ذاتيا عندهم الا اذا كانت الواسطة مساوية للمعروض ثم لا يخفى على
اللبيب ان في قوله ويكون آه من الاختلال اما على تقدير القراءة الاولى فللزوم اللغوية بهذا
القول لان قوله السابق فيكون مساويا له او اعم او اخص مطلقا او من وجه يدل على ما يدل عليه
قوله ويكون آه وعلى تقدير القراءة الثانية فلعدم مساعدة ما وقع ذيل قوله يكون من قوله
مساويا له لعدم التطابق بين الخبر والاسم فان الاسم مؤنث والخبر مذكر قوله وبما ذكرنا
من مساواة الواسطة لذيها في العرض الذاتي الغير الاول يظهر ان في تمثيل آه اعلم انه لما ورد
على تمثيلهم العرض الذاتي الذي يلحق الشيء بواسطة الامر المساوي بواسطة في العروض بالضحك
الذي يعرض للانسان بواسطة التعجب والتعجب اللاحق للانسان بواسطة ادراك
الامر الغريب ما اشار اليه المحشي بقوله لان المراد من الوسائط آه حاصله انه يلزم على هذين التمثيلين

ان يكون مفهوم المدرك والمتعجب اللذين هما واسطتان في العروض متساويان لذيها
على زعمكم معروضا حقيقيا للضاحك والتعجب ومتصفا بهما بناء على ان يراد بهما من الوسائط
مفهوما تهما المذكورة ان المساواة وغيرها من النسب يعني العموم والخصوص والمباينة انما يكون
بحسب المفهوم مع انه من البين ان مفهوم التعجب والمدرك ليس معروضا حقيقيا للضاحك والتعجب
ولا يتوهم انه ينبغي للمحشي على حسب التمثيل ان يقول في تقرير الايراد بدل قوله مفهوم التعجب والمدرك
ليس معروضا حقيقيا للضاحك والتعجب قوله مفهوم التعجب والادراك ليس معروضا
حقيقيا للتعجب والضحك لانه لما اعتبر في حمل العرض الذاتي على موضوعه الحمل المواطاتي كما
الظاهر ان حمل الضحك على التعجب والتعجب على الادراك ليس كذلك بل حمل بالاشتقاق عدل عنه
الى ما ترى ولا شك آه بان اراد من المصادر اسماء الفاعلين ليتحقق الحمل المعتبرة من الحمل المواطاتي
فان حمل الضاحك على المتعجب والمتعجب على المدرك حمل بالمواطاة اجاب عنه المحشي بان تمثيله
بهذين المثالين ليس على الحقيقة ليرد الايراد المذكور بل على سبيل المسامحة وخلاف الظاهر
بناء على انه لما كان لمفهوم التعجب والمدرك دخل فيما هو متساو للانسان وهو المتعجب والمدرك
باعتبار اخذ الموصوف الخاص فيه عده واسطة ومعروضا حقيقيا زه فائدة جليلة يجب التنبه
عليها وهو ان المحشي ادى تمثيله للعرض الذاتي بواسطة المساوي بالتعجب اللاحق بواسطة
ادراك الامر الغريب الى ان التمثيل للعرض الاولي بالتعجب غير صحيح فان من الظاهر ان التعجب
ليس اوليا بالذات عارضا للانسان ليكون عرضا اوليا له بل بواسطة ادراك الامر
الغريب فحاله كحال الضحك في ان لحوقه للانسان بالواسطة فيكون عرضا ذاتيا غير اولي
لا محالة **قوله** وما قال المحشي آه اشارة الى ايراد يرد على قوله ولا شك ان مفهوم المتعجب
والمدرك ليس معروضا حقيقيا للضاحك والمتعجب حاصله انه يجب ان يكون مفهوم
المتعجب معروضا حقيقيا للضاحك كذا المدرك للمتعجب بناء على ما قال الشارح المحقق في
حاشية القديمة المتعلقة على شرح التجريد من انه لما كان مفهوم الشيء باعتبار لا بشرط

شيء اي من حيث هو هو متحدا مع افراده يجب ان يصدق عليه ما يصدق على الفرد والا لم
يتحقق الاتحاد ولم يصدق عليه من حيث انه مقيد بقيد الاطلاق فيكون الضاحك الذي
لا شبهة في صدقه على فرد المتعجب صادقا على مفهوم التعجب ايضا وصدق الشيء على الشيء
عبارة عن عروضه له فيكون مفهوم التعجب ح معروضا حقيقيا للضاحك البتة وقس
على هذا حال التعجب والمدرك ايضا **قوله** فكأنه آه جواب للايراد وتوجيه لكلام الشارح المحقق
بتوجيهين اشار الى احدهما بقوله اراد بمفهومه المفهوم الذاتي آه حاصله ان الشارح اراد بالمفهوم
فيما قاله من ان كلما يصدق على فرد شيء يصدق على مفهوم ذلك الشيء المفهوم الذي يكون
ذاتيا لفرده لا مطلق المفهوم اعم من ان يكون ذاتيا له او عرضيا لان الدليل الذي اورده
لوجوب هذا الصدق من اتحاد المفهوم مع فرده انما يجري في المفهوم الذي يكون ذاتيا
للفرد لا فيما كان عرضيا له فلا يوجب صدق الضاحك على فرد المتعجب من الانسان
صدقه على مفهوم التعجب لان مفهوم المتعجب ليس بذاتي له حتى يلزم منه ان يكون مفهوم
المتعجب معروضا حقيقيا للضاحك وقس على هذا حال التعجب والمدرك ثم لا يخفى على
المستيقظ انه مع قطع النظر عن ان هذا التوجيه لقول الشارح مخالف لتصريحه بان المراد من
المفهوم المفهوم العرضي فمراده من اتحاد المفهوم مع الفرد ليس الاتحاد بحسب الحقيقة بل
الاتحاد في المصداق ولا ريب في تحققه في المفهوم العرضي مع افراده يرد عليه ان كلا منهم
منقوض بالفردية فانها صادقة على الفرد مع انها غير صادقة على الطبيعة من حيث هي التي
تكون ذاتية له والى آخرهما بقوله واراد بالصدق على ذلك المفهوم ما يشتمل الصدق لا على
سبيل الحقيقة يعني ان الشارح المحقق اراد بصدق ما يصدق على الفرد على مفهومه من حيث
هو الصدق الذي يشتمل الصدق لا على سبيل الحقيقة اي المجاز فيشتمل ذلك الصدق ح
كلا الصدقين اي على سبيل الحقيقة والمجاز ولم يقع في بعض النسخ لفظ لا على قوله على سبيل
الحقيقة فيكون المعنى ان الشارح اراد بالصدق ما يشتمل الصدق على سبيل الحقيقة لا ما يختص

فدخل الصدق على سبيل المجاز فيه ايضا فليس الفرق بين النسختين الا ان ذكر الصدق على سبيل المجاز على
النسخة الثانية بالايماء والمقابلة بالتصريح على خلاف النسخة الاولى وعلى كلتا النسختين يكون حاصل
كلام الشارح انه اذا صدق شيء على فرد شيء يجب ان يصدق على مفهوم هذا الشيء سواء كان هذا
الصدق على سبيل الحقيقة وهو فيما اذا كان المفهوم ذاتيا للفرد او على سبيل المجاز وهو فيما اذا
كان المفهوم عرضيا للفرد فصدق الضاحك على فرد المتعجب من الانسان وان اوجب
صدقه على مفهوم المتعجب لكن هذا الصدق ليس على سبيل الحقيقة حتى يلزم منه ان يكون مفهوم
المتعجب معروضا حقيقيا للضاحك بل على سبيل المجاز لان المتعجب عرضي اذا عرفت هذا
فاعلم ان الواو التي وقعت في بعض النسخ على قوله اراد بالصدق بدل لفظ او الموضوعة
للترديد فهي مبنية وكما لا يخفى على المتأمل المتوقد قوله والا فلا يخفى آه دليل لقوله او اراد بالصدق
آه حاصله انه لو لم يرد من الصدق ه المعنى الاعم بل الاخص وهو الصدق على سبيل الحقيقة
لم يصح قول الشارح ان كلما يصدق على فرد شيء يصدق على مفهومه لا بشرط شيء لان مناط الصدق
الحقيقي قيام مبدأ الاشتقاق بالموضوع ومن الظاهر انه لا يلزم من قيام المبدأ بالفرد قيامه بالمفهوم
لا بشرط شيء ليلزم منه الصدق الحقيقي الا ترى ان القيام الذي هو مبدأ القائم قائم بالفرد
الانسان كزيد وليس بقائم بمفهوم الانسان ثم لما كان المتوهم ان يتوهم انا لا نم ان مناط
الصدق الحقيقي قيام مبدأ الاشتقاق بالموضوع فان الصدق في الحمل الاولي تحقق ومن غير
القيام فيما اشار المحشي الى دفعه في منهية ذيل قوله كيف ومناط الصدق آه بقوله اي مناط الصدق
والحمل و الاتحاد ة قيام مبدأ الاشتقاق بالموضوع انتهى حاصله ان كلامنا ليس في مطلق الصدق
والحمل والاتحاد حتى يرد السوال بالصدق الذي يكون في الحمل الاولي بل في صدق العوارض
وحملها على معروضاتها ولا شك ان هذا الصدق والحمل على الحقيقة لا يكون الا بقيام مبدأ
الاشتقاق بالموضوع قوله والتحقيق آه جواب للايراد الذي اورده سابقا على تمثيله المذكور
بالامادة من الضحك الضاحك والتعجب المتعجب ودفع لما يتوهم ه من ان الامر المساوي كـ

المتصف بالعرض الذي يتصف بسببه المعروض يكون عرضيا ذاتيا للمعروض يلزم منه كون
شيء عرضيا ذاتيا لشيء وواسطة لثبوت العرض الذاتي له وهذا كما ترى وحاصله ان الامر
المساوي له اعتباران اعتبار نفس مفهومه من حيث هو مع قطع النظر عن اعتباره مع المساوي
واعتبار اتحاده معه ولو بالعرض فبالاعتبار الاول لا يكون واسطة في ثبوت العرض لما يساويه
بل عرضيا ذاتيا له وبالاعتبار الثاني يجوز ان يكون معروضا للعرض الذاتي ويكون واسطة لثبوته لما يساويه
فالمتعجب اذا اخذ من حيث نفس مفهومه مع قطع النظر عن اعتباره مع المعروض المساوي له اي الطبيعة
الانسانية يكون عرضيا ذاتيا للانسان لا يكون واسطة في العروض لثبوت الضاحك للانسان
حتى يرد الايراد المذكور واذا اخذ من حيث انه متحد مع ذلك المعروض حتى يكون المتعجب
ح عبارة عن الانسان فالمتعجب يكون معروضا حقيقيا للضاحك متحدا مع الطبيعة
الانسانية ولا يلزم فيه شناعة اصلا فانه من الظاهر ان الانسان نفسه لا يتصف بالضاحك
اولا وبالذات اصلا وانما يتصف اذا اخذ مع المتعجب فثبوت الضاحك يكون ح للمتعجب اولا
وبالذات وللانسان ثانيا وبالعرض بواسطة ولا مضايقة في كون الشيء عرضيا للشيء وواسطة
في ثبوت عرض لهذا الشيء بالاعتبارين قوله فلعلها آه اشارة الى ان هذا التحقيق خلاف
التحقيق فان المساوي بالاعتبار الثاني يكون متحدا مع فرده بالذات فكيف يكون واسطة
في ثبوت عرض للمعروض اي الفرد لان الواسطة لا بد ان تكون مغايرة بالذات لذي
الواسطة على انه يلزم ان يكون ذو الواسطة معروضا للعرض مرتين مرة بنفسه ومرة في
ضمن الواسطة فلا يمكن ان يكون المتعجب بالاعتبار الثاني واسطة في ثبوت الضاحك
للانسان فالحق ان واسطة التعجب والادراك لثبوت الضحك والتعجب للانسان
ليست الا على طريق الواسطة في الثبوت بمعنى ما يكون الواسطة فيه علة لثبوت الصفة
لذي الواسطة ولا يكون نفسها متصفة بها فانه من الظاهر ان مفهوم المتعجب الذي هو غير
متصف بالضحك قطعا علة وواسطة لثبوته للانسان وكذا الادراك للامر الغريب لكنه

هو غير متصف بالتعجب علته وواسطة لثبوته للانسان **قال** الشارح على ما ذكره المتأخرون
اه اعلم انه لما كان وقوع هذا القول من الشارح ذيل تفسير العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي
يلحق الشيء لذاته او لما يساويه موهما انه متعلق به وقيدا له يعني ان هذا التفسير عند المتأخرين
لا المتقدمين اعترض عليه السيد ابو الفتح بقوله المشهور ان المتأخرين ذهبوا الى ان اللاحق
للشيء بواسطة جزئه الاعم من الاعراض الذاتية المبحوثة عنها في العلوم وعرفوا العرض
الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لجزئه او لخارج يساويه واما المتقدمون
فقد ذهبوا الى ان اللاحق بواسطة جزئه الاعم ليس منها وعرفوا العرض الذاتي بالخارج
المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لما يساويه فظهر ان ما جعله مذهب المتأخرين انما هو مذهب
المتقدمين وما هو الا خلط وخبط انتهى ودفع المحشي هذا الاعتراض بطريقين احدهما ما اشار
اليه المحشي بقوله متعلق بتفسير الموضوع وهذا هو الذي ذكره ذلك الفاضل ايضا حاصله انا لا نسلم
ان قول الشارح على ما ذكره المتأخرون متعلق بتفسير العرض الذاتي وقيد له وان كان
وقوعه ذيله موهما حتى يتوجه عليه الاعتراض بل هو متعلق بتفسير الموضوع فيكون حاصل كلام الشارح
ان تفسير موضوع العلم بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية مذهب المتأخرين دون المتقدمين
فذكر تفسير العرض الذاتي في اثناء الكلام على سبيل الاستطراد بناء على انه الحق عنده ثم
استدل المحشي على هذا التعلق بقوله فان الشيخ آه وله تقريران الاول على تقدير حمل قول
الشيخ الاحوال المنسوبة الواقع في كلامه الآتي الذي سينقله المحشي على الاعراض التي ليست
ذاتية بل غريبة بناء على انه قد عطف العوارض الذاتية على الاحوال المنسوبة والعطف يقتضي
تغاير المعطوف والمعطوف عليه غالبا حاصله انه لما فسر الشيخ الرئيس الذي هو من المتقدمين
موضوع الصناعة والعلم بما يبحث فيها عن الاحوال المنسوبة والعوارض الذاتية يعني بانه عبارة
عما يبحث في العلم من الاعراض الذاتية والغريبة كلتيهما علم منه ان تفسير موضوع العلم بما يبحث
فيه من عوارضه الذاتية مذهب المتأخرين دون المتقدمين فلا جرم ان يكون قول الشارح

على ما ذكره المتأخرون متعلقا بتفسير الموضوع ولا يذهب عليك ان تقرير كلام المحشي
بهذا النمط مما لا يرضى به هو فانه سيصرح ان قول الشيخ والعوارض الذاتية تفسير للاحوال
المنسوبة والثاني على تقدير حمل قول الشيخ الاعراض المنسوبة على العوارض الذاتية بناء على
ان عطف قوله والعوارض الذاتية على الاحوال المنسوبة عطف تفسيري حاصله انه لما فسر
الشيخ الرئيس الذي هو من المتأخرين موضوع الصناعة بما يبحث فيها من الاحوال المنسوبة
والعوارض الذاتية يعني بانه عبارة عما يبحث في الصناعة عن عوارضه الذاتية فقط علم منه ان
تفسير موضوع الصناعة بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية مذهب المتأخرين ودون المتقدمين
فيكون قوله على ما ذكره المتأخرون لا محالة على هذا التقدير ايضا متعلقا بتفسير الموضوع
فان قلت انه يلزم على هذا التقرير ان يكون الشيخ من المتأخرين والتقرير الاول يا بى عنه
من قوله ويحتمل ان يتعلق اه يدلان على انه من المتقدمين فما وجه التوفيق بينهما قلت لما
كان الشيخ متأخرا عن البعض كالمعلم الاول والثاني ومتقدما على البعض كالامام الرازي
والمحقق الطوسي لا بأس في عده تارة من المتأخرين بالاعتبار الاول وتارة من المتقدمين
بالاعتبار الثاني وانت خبير بأن في كلا التقريرين فان تفسير الشيخ لموضوع علم الصناعة
بما يبحث فيها لا يدل على ان قول الشارح على ما ذكره المتأخرون متعلق بتفسير الموضوع
لا بتفسير العرض الذاتي كما لا يخفى على المتأمل المنصف وثانيهما وهو الذي اورده بقوله و
يحتمل ان يتعلق بتفسير العرض آه وهذا جواب بعد تسليم ان قوله على ما ذكره المتأخرون
متعلق بتفسير العرض الذاتي فحاصله ان قول الشارح على ما ذكره المتأخرون يصح تعلقه
بتفسير العرض الذاتي ايضا سواء قيل بتعلقه به فقط او مع تفسير الموضوع يعني بمجموع التفسيرين
بالارادة من المتأخرين جمهورهم اي اكثرهم كشارح المطالع ومن تبعهم لا كلهم فيكون حاصل كلام
الشارح ان العرض الذاتي بمعنى الملحق للشيء لذاته او لما يساويه او هو مع تفسير موضوع العلم
بما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية مذهب اكثر المتأخرين فاشار الشارح بهذا الى خلاف بعضهم

حيث زعموا ان ما يلحق الشيء لجزئه الاعم ايضا عرض ذاتي له لا الى خلاف المتقدمين حتى يرد الاشكال
المذكور فان من المتقدمين الشيخ الرئيس قد وصف تفسير العرض الذاتي بما يلحق الشيء لذاته
او لما يساويه في برهان الشفاء بانه اشد تحقيقا فلو كان في تفسير العرض الذاتي خلاف
المتقدمين لنقله ايضا البتة لانه اوقف بحالهم ولم يقل انما اشد تحقيقا وفيه تامل فيه **قال** كالجسم
الطبعي في قولهم كل جسم فله حيز طبيعي فان الجسم الطبعي الذي وقع موضوعا في هذا القول الذي
هو مسئلة من مسائل العلم الطبعي عين موضوع العلم الطبعي فان موضوعه ليس الا الجسم الطبعي
والحيز الطبعي الذي هو عرض ذاتي للجسم الطبعي وقع محمولا في هذا القول ثم اعلم ان ليس المراد
من الجسم الطبعي في امثال هذه المواضع نفسه بل مع اعتباره مع الصورة النوعية لان موضوع
العلم الطبعي ليس الا هذا دون ذلك **قال** الشارح كالحيوان في قولهم كل حيوان فله قوة اللمس
فان الحيوان الذي وقع في هذا القول الذي هو مسئلة من مسائل الطبعي موضوعا نوع للجسم الطبعي
الذي هو موضوع للطبعي ويثبت ما هو عرض ذاتي له اعني قوة اللمس فانها لا توجد الا في
الحيوان دون غيره **قال** والفلك لا يقبل الخرق والالتيام فان الفلك الذي هو
موضوع في هذا القول الذي هو من مسائل الطبعي نوع من انواع الجسم الطبعي موضوع ما
للعلم الطبعي ويثبت له ما هو عرض ذاتي له اعني عدم قبول الخرق والالتيام فانه لا يوجد
الا فيه دون سائر انواع الجسم الطبعي **قوله** او بان يجعل جزءه موضوع المسئلة كما يقال الجسم تو
فيفسد وتتبدل باخرى ثم قال بعض الاعاظم المراد بالجزء الجزء الخارجي فان الجزء المحمول لم يكن
اعم فيجعله موضوعا واثبات ما هو عرض ذاتي له يخرج البحث الى ما هو اعم وهو خروج عن الصناعة
انتهى ثم اعلم ان الظاهر ان ضمير جزءه يرجع الى موضوع العلم يدل عليه ما ذكره في منهيته بقوله
موضوع المسئلة جزء لموضوع العلم ومحمولها اي الكون والفساد عرض ذاتي للنوع موضوع
العلم فانه يلحق الجسم العنصري البسيط بواسطة الهيولى العنصرية المساوية له تحقيقا انتهى ويكون
المراد من الصورة التي وقعت في القول المذكور الذي هو مسئلة من مسائل العلم الطبعي

وحكم بجزئيتها لموضوع العلم الطبعي الصورة الجسمية بناء على ان الجسم الطبعي الذي هو موضوعه
مركب منها ومن الهيولى ومن تبدلها تبدلها باشخاصها ولا يصح ان يراد منها الصورة
النوعية لانها ليست بجزء لموضوع العلم الطبعي ولا يخفى ما فيه فان تبدل الصورة الجسمية
ليس من مسائل الطبعي حتى يصح به ان يقال ان موضوع القول المذكور جزء لموضوع العلم الطبعي
على ان موضوع الجسم الطبعي ليس نفس الجسم المطلق بل مع اعتبار كونه ذا صورة نوعية كما عرفت
فلو اريد من الصورة المذكورة الصورة النوعية لا يلزم شناعة اصلا فانها جزء لموضوع العلم
ح البتة ويحتمل ان يرجع ضمير جزءه الى النوع فيكون الحاصل ح انه قد يجعل جزء نوع موضوع
العلم موضوع المسئلة فيكون المراد من الصورة المذكورة ح الصورة النوعية فانها جزء للجسم
العنصري الذي هو نوع للجسم الطبعي الذي هو موضوع للطبعي ومن تبدلها تبدلها بانواعها
فان الصورة النوعية للعناصر يتبدل بعضها ببعض كالنار فانها قد تتبدل الى الهواء
كما يشاهد في المصباح فان شعلته لو بقيت لرئيت ولتحركت الى مكانها الطبعي على سمت
خط مستقيم لانه اقرب الطرق الى وصولها الى مكانها فاحرقت ما حاذاها من الخشب ونحوها
وكالماء فانها تنقلب هواء بالحر كما يشاهد عند غليان القدر فعلى هذا الاحتمال لا بد ان يقدر
لفظ النوع في الحاشية المنهية بعد اللام الجارة التي وقعت في قوله لموضوع العلم على انه
مضاف للموضوع لئلا يرد ان هذا الاحتمال لا يطابق ما في الحاشية المنهية المذكورة فانها
تدل صريحا على ان الضمير يرجع الى موضوع العلم ثم بحث افاده بعض الاعاظم من ان تجويز
البحث عن جزء النوع مع كونه مباينا له بعيد كل البعد واما البحث عن الصورة المذكورة
في القول المذكور فليس الا من حيث ان الصورة عرض ذاتي للجسم الذي هو موضوع للعلم الطبعي
لانها خارجة عنه محمولة عليه بالاشتقاق وقد صرح بان الصور اعراض ذاتية للجسم والعجب
من بعض الافاضل انه حمل كلام المفيد على انه اعتراض على قول المحقق المدقق بان ضمير
جزءه يرجع الى النوع ثم اجاب عنه بان المحقق بين احتمال مرجع الضمير ولم يجوز البحث

عن جزء النوع ووجه التعجب نظ فان غرض المقيد من كلامه ليس الاعتراض على كلام المحقق
بل على ما يفهم من كلام المحشى اعني رجوع ضمير جزءه الى النوع بان فيه تجويز البحث عن المباين
قال الش او يثبت له ما يعرضه لامر اعم آه عطف على قوله ويثبت الذي وقع ذيل
قوله او بان يجعل نوعه موضوع المسئلة فالحاصل انه قد يجعل نوع موضوع العلم موضوع
المسئلة ويثبت له ما يعرضه لامر اعم آه **قوله** واسطة في الثبوت على احد القسمين آه
وهو ما يكون الواسطة وذوها كلتاهما معروضتين للعارض حقيقة دون القسم الآخر وهو
ما يكون ذو الواسطة فيه معروضا للعارض دون الواسطة فان اللاحق للشيء بهذه
الواسطة يكون عرضا اوليا له فلا يكون البحث عنه بحثا عن العرض الغريب حتى يحتاج
فيه الى شرط عدم تجاوز الواسطة التي هو اعم من موضوع المسئلة عن موضوع العلم **قوله**
والبحث عما هو عرض آه مشتمل على السؤال والجواب اما الاول فاشار اليه المحشى بقوله
والبحث الى قوله من الغريب آه تقريره ان اعتبار الشرط المذكور بناء على عدم تجويزهم
البحث عن العرض الغريب بموضوع العلم باطل لظهور بطلان مبناه فانه قد يبحث عما
عرض اولا لنوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتي مع انه لا شك في ان ذلك العرض
عرض غريب لموضوع العلم لا ذاتي له فانه لحقه بواسطة الامر الاخص وهو النوع واما الثاني
فاشار اليه بقوله لكنه في الحقيقة آه يعني ان البحث عن العرض المذكور ليس بحثا عن العرض
الغريب لموضوع العلم بل بحثا عن العرض الذاتي له لرجوع البحث المذكور اليه بناء على الفرق
بين محمول المسئلة والعلم **قوله** فهذا الشرط آه اي شرط عدم تجاوز الواسطة التي تكون
اعم من موضوع المسئلة عن موضوع العلم انما هو على تقدير الفرق بين محمولي العلم والمسئلة
كان الظاهر ان يقول فهذا الشرط انما هو على تقدير عدم تجويزهم البحث عن العرض الغريب
لموضوع العلم لكن لما كان عدم تجويزهم البحث عن العرض الغريب موجبا وملزوما
للفرق المذكور عبر عنه بتعبير الملزوم من الشيء بلازمه والحاصل ان شرط عدم تجاوز الواسطة

التي تكون اعم من موضوع المسئلة عن موضوع العلم انما هو على تقدير عدم تجويز البحث
عن العرض الغريب وابقاء تعريف موضوع العلم بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية
على حاله دون ما اذا حمل على المسامحة بان اريد بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اي التي
تنسب الى ذات المعروض سواء كان عارضا له بذاته او بامر مساو او بالامر الاخص او الاعم
بل الشرط على هذا التقدير يفيد النقض وهو تعميم البحث لخروج البحث عن العرض الغريب لموضوع
العلم مع انه داخل على هذا التقدير فيه وقد يبحث اما اولا فبانه يجوز ان يكون لموضوع العلم فيما
يعرض له بواسطة الامر الاعم قيود مخصصة له بحيث يكون ذلك العرض عرضا ذاتيا له فلا
يكون البحث عنه بحثا عن العرض الغريب فلا حاجة اذن الى اعتبار الشرط المذكور لاخراج
ذلك العرض عن العرض الغريب الا ان يقال على اعتبار التقييد المذكور ينقلب الموضوع لان
الموضوع الذي كان سابقا مطلقا صار الآن مقيدا فيكون البحث ح عن العرض الذاتي
للموضوع الآخر لا للموضوع السابق فتدبر واما ثانيا فبما قد تبين لا عاقل [?] من ان تجويز البحث
عن العرض الغريب ليس تجويزا مطلقا بل العرض الغريب الذي هو عرض ذاتي لنوعه او
لما هو اعم من نوعه بشرط ان يكون نفسه من نوعها ونوع العرض الذاتي او اعم منه بشرط
ان يكون لنفسه او لنوعه وهذا لان البحث ح لا يخرج عن موضوع الصناعة بخلاف العرض
لامر اعم من الموضوع فان البحث حينئذ يخرج عن موضوع الصناعة فهذا الشرط يحتاج اليه
على كل تقدير **قال** الشارح ره ناقد التنزيل م هو المحقق الطوسي **قال** الش كل مسكر اي شرب
حرام فان شرب المسكر الذي هو موضوع في هذا القول الذي هي مسئلة من مسائل علم
الفقه الذي يبحث فيه من افعال المكلفين نوع لموضوع هذا العلم وهو افعال المكلفين وحرمته
الحرمة التي هي للموضوع بواسطة انه منهي عنه وهو وان كان اعم من موضوع المسئلة لتحققه
في غيره كالقتل والسرقة فانهما ايضا منهيان عنهما لكنه ليس اعم من افعال المكلفين لان
المنهي عنه لا يكون الا الفعل من دون غيره ثم ان الفاضل اليزدي بعد نقل كلام السيد السند بهذه

العبارة منشأ الاشتباه للمحقق الطوسي حيث اخذ المسئلة فان المسئلة هي ان من جزم
المسكر كما ان مسئلة النحوي بان من المرفوع الفاعل ومنه المبتدء قال ان هذا مع مخالفته
للفظ ومحوظ ومعنى حيث يجري الدليل على اثبات الحرمة للمسكر لا اثبات المسكرية للحرام
لا يدفع اصل الاشكال فان محمول المسئلة ح عارض لموضوعها لامر اعم فيكون عرضا غريبا
بالنسبة الى موضوع المسئلة وهو اصل الايراد وكلام بعض النحاة نفسه الفاضل الخبيصي يشير بان الحكم على
بعض المرفوعية بالفاعلية وكذاك قول النحاة ان الظرف خبر عن المبتدء متقدم عليه قال الشارح
او يحمل عرضه الذاتي الضمير راجع الى موضوع العلم يعني تحميل العرض الذاتي لموضوع العلم موضوع المسئلة
قال الشارح او نوعه الضمير يرجع الى عرضه الذاتي يعني تحميل نوع العرض الذاتي لموضوع العلم موضوع
المسئلة قوله وفيه اربع صور اه اشارة الى ان الضمير المجرور في قول الشارح ويثبت له العرض الذاتي
ضمير المفعول [illegible] او راجع الى كل واحد من عرضه الذاتي ونوعه دون الاخير كما يتوهم من قرب القرينين اذ لا وجه
للتخصيص فان هذين العرضين كما يمكن لنوع موضوع العلم يكونان للعرض الذاتي لموضوع
العلم ايضا فيكون ح اربع صور كما فصله المحشي قوله كقولهم كل حركة منطبق على الزمان
آه فالحركة التي وقعت موضوعة في هذا القول الذي هو مسئلة من مسائل العلم الطبيعي عرض
ذاتي للجسم الطبيعي الذي هو موضوع العلم الطبيعي وثبت لها الانطباق الذي هو عرض ذاتي
لها قوله كقولهم كل حركة تنقسم الى غير النهاية فهذا القول مسئلة من مسائل العلم الطبيعي وقد
وقع فيه الحركة التي هي عرض ذاتي للجسم الذي هو موضوع للطبيعي موضوعا وثبت لها الانقسام
الى غير النهاية بواسطة الاتصال الذي هو اعم من الحركة لا عن موضوع العلم الذي هو الجسم
فان الاتصال لا يكون بالذات الا للجسم وبهذا يستنبط اندفاع ما قد قيل اي وروده
من ان الاتصال قد يوجد في غير الجسم ايضا كالزمان فيكون ثبوت الانقسام الى غير
النهاية للحركة ح من جهة الاتصال الذي قد تجاوز عن موضوع العلم الطبيعي وهو الجسم
فكيف يصلح البحث منه فيه فان شرطه عدم تجاوز الواسطة الاعم عن موضوع العلم ووجه الاندفاع

فظ فان معنى التجاوز فيما ظهروا من عدم تجاوز الواسطة الاعم عن موضوع العلم تجاوزها الى غيره
بحيث لا يلحقه بالذات ومن المعلوم ان تجاوز الاتصال من الجسم الى الزمان ليس بهذا المعنى
لان لحوقه به بواسطة الجسم الذي له الاتصال بالذات بناء على ان الجسم معروض للزمان
بواسطة الحركة العارضة له وما يلحق المعروض يلحق بعارضه بالواسطة ويمكن الاندفاع
عنه بوجه آخر وهو ان مرادهم من عدم تجاوز الواسطة الاعم عن موضوع العلم عدم تجاوزه
عنه وعن عارضه فتجاوز الاتصال الذي هو الواسطة الاعم عن الجسم الذي هو موضوع
العلم الطبيعي الى الزمان الذي هو عارضه لا يضرنا اذ لم يتجاوز عن عارضه قوله ومثاله ما ذكر
يعني في الشرح وهو قولهم كل متحرك بحركتين مستقيمتين لا بد من ان يسكن بينهما فان المتحرك
بالحركتين المستقيمتين الذي هو موضوع في هذا القول الذي هو مسئلة من مسائل العلم
الطبيعي نوع للعرض الذاتي لموضوع العلم الذي هو الجسم فان العرض الذاتي له المتحرك المطلق
من دون تقييد بالحركتين المستقيمتين فهذا المقيد لا يكون الا نوعا منه والسكون الذي
يثبت للمقيد عرض ذاتي له لم يلحقه بواسطة الامر الاعم فهذا القول اشارة الى رد ما توهم
الفاضل اليزدي من ان المثال المذكور مثال للصورة الرابعة فان المتحرك بحركتين مستقيمتين
نوع من المتحرك الذي هو عرض ذاتي للجسم الطبيعي وقد ثبت له السكون اللاحق لامر اعم
لكن لا يتجاوز في العموم عن الموضوع وهو الجسم الطبيعي قوله كقولهم كل حركة [illegible] لا تخلل السكون
بينهما آه فهذا القول مسئلة من مسائل العلم الطبيعي وقد وقع فيه الحركة البطيئة التي هي نوع
من مطلق الحركة التي هي عرض ذاتي للجسم الذي هو موضوع للعلم الطبيعي موضوعا وعدم تخلل
السكون عارض لاحق له بسبب الاتصال الذي هو اعم منه لكنه ليس بعام متجاوز عن
موضوع العلم قوله وبالجملة يكون موضوع المسئلة آه اشار بهذا القول الى اتحاد البحث
بان موضوع المسئلة لا يخ اما ان يكون مفردا او مركبا فاشار الى عادة اختيار الاول بقوله
يكون موضوع المسئلة ثم بين محمول المسئلة ويكون محمولها آه واشار الى اختيار الثاني

لقوله وربما يكون موضوع المسئلة آه يعني ان تركيب موضوع المسئلة يكون على انحاء
منها ان يكون مركبا من موضوع العلم والعرض الذاتي لموضوع العلم ومثاله المحشي بقوله
هل الجسم المتحرك يجتمع فيه اقتضاء قسري وطبيعي معا فان الموضوع في هذا القول الذي هو مسئلة
من مسائل العلم الطبيعي مركب من الجسم الذي هو موضوع الطبيعي والمتحرك الذي هو عرض
ذاتي للجسم ومنها ان يكون مركبا من نوع موضوع العلم والعرض الذاتي لموضوع
العلم ومثاله بقوله هل الحيوان المتحرك يتحرك من ارادة فان الموضوع في هذا القول الذي هو
مسئلة من مسائل العلم الطبيعي مركب من الحيوان الذي هو نوع لموضوع العلم الطبيعي الذي
هو الجسم ومن المتحرك الذي هو عرض ذاتي للجسم ومنها ان يكون مركبا من نوع موضوع
العلم والعرض الذاتي لهذا النوع ومثاله بقوله هل الحيوان المريد يتخلف حركته عن ارادة
التحريك فان الموضوع في هذا القول الذي هو من مسائل الفن الطبيعي مركب من الحيوان
الذي هو نوع لموضوع العلم الطبيعي الذي هو الجسم ومن المريد الذي هو عرض ذاتي للحيوان
ومنها ان يكون مركبا من العرض الذاتي لموضوع العلم والعرض الذاتي لهذا العرض
الذاتي ومثاله بقوله هل البطوء الحركة يتخلل السكون بينه فان الموضوع في هذا القول الذي
هو من مسائل العلم الطبيعي مركب من الحركة التي هي عرض ذاتي لموضوع العلم الطبيعي الذي
هو الجسم ومن البطوء الذي هو عرض ذاتي للحركة **قوله** والحاصل آه اشارة الى ان طريق
البحث لا ينحصر فيما ذكر اذ مدار البحث على ان لا يكون البحث خارجا من موضوع العلم واعراضه
المنسوبة اليه سواء كان من الامور المذكورة اولا فانه قد يبحث في العلم عن العرض الذاتي
للعرض الذي هو عرض ذاتي للعرض الذاتي لموضوع العلم الا ترى انه يبحث في العلم
الطبيعي عن التقدم والتاخر العارضين للزمان العارض للحركة العارضة للجسم الطبيعي الذي
هو موضوع العلم الا ترى انه يبحث في العلم الطبيعي عن التقدم والتاخر العارضين لزمان
العارض للحركة العارضة للجسم الطبيعي الذي هو موضوع العلم الطبيعي اندفع ما قيل في ذيل قوله لا الشاغل

وبالجملة آه المقصود بهذا القول استيعاب جميع انحاء البحث في العلم لئلا يتوهم اختصاص البحث
بالبعض دون البعض كما يتوهم من الحاشية الجلالية انتهى لكن هذا القول يدل ظاهرا على
ان ليس المقصود من قوله السابق تبيين انحاء البحث على طريق الاستيعاب والانحصار
قال ثم نقول بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية آه تفريع على الغرض مما تقدم من قوله او
بان يحمل آه من انه قد يبحث في العلم عن الاعراض الذاتية لنوع موضوع العلم او عرضه الذاتي
الى غير ذلك فهذا القول جواب يرد او يرد على تعريف المتاخرين لموضوع العلم بما يبحث
فيه عن عوارضه الذاتية من ان هذا التعريف يكاد ان لا يصح فانه يدل على انه لا يبحث
في العلم الا عن العوارض الذاتية لموضوع العلم دون غيره مع انه قد يبحث
فيه من الاعراض الذاتية لنوع موضوع العلم وعرضه الذاتي الى غير
ذلك وتقرير الدفع ان تعريف المتاخرين لموضوع العلم بما يبحث
فيه عن اعراضه الذاتية مجمل يشتمل البحث عن جميع الاعراض
سواء كانت ذاتية لموضوع العلم او لغيره كالنوع ونحوه فان
المراد به ما يرجع البحث في العلم الى العوارض الذاتية لموضوع
العلم اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فبان البحث عن العرض
انما هو لابانة العرض الذاتي لموضوع العلم كما ستطلع عليه فالبحث يرجع الى البحث عن
العرض الذاتي لموضوع العلم ولا شك في تحققه ثم اعلم ان تقرير الدفع بهذا النمط انما يطابق
على التوجيه الثاني من التوجيهين الآتيين في قوله واما تعريف المتاخرين آه بعد حمل قوله
ما يبحث على ما يرجع دون التوجيه الاول اذ على هذا الاجمال في التعريف حتى يصح به ان يقال
انه مجمل تفصيله ما ذكرنا بل اختيار بعض شقوق البحث وهو كون العرض عرضا ذاتيا لموضوع
العلم وترك شقوق أخر آه اعرفت هذا فينبغي للشارح ان يورد كلامه بهذا النمط فنقول بما يبحث
عن اعراضه الذاتية اما محمول على المسامحة اعتمادا على التفصيل في مقامه او مجمل تفصيله ما ذكرنا

لا ذ لا ريب في انه الى آخر قوله من تتبع ليكون بيانا للتوجيهين على ان فيه اختصارا اتم يورد
بعده هذا مبني على الفرق الى آخر قوله لا يخرج عن احدهما ليكون متعلقا بالتوجيه الثاني ثم اورد
قوله وقد نص الشيخ الى آخر قوله كما مر تفصيله وبعده يورد قوله فان قلت آه **قال** الشارح
اذ لا ريب بل القول تفصيله ما ذكرناه ثم السيد ابو الفتح فانه يجوز ان يكون البحث في العلوم
عن الاحوال المختصة بانواع موضوع العلم باقيا على سبيل التطفل وراجعا الى البحث عن الاحوال
المشتركة التي هي اعراض ذاتية لموضوعاتها لتضمنها اياها **قال** الشارح وقد نص الشيخ في الشفا
بعد ما عرف موضوع الصناعة بما يبحث فيه آه في هذا القول تاييد على ان قولهم ما يبحث فيه
عن اعراضه الذاتية مجمل تفصيله المذكور حاصله انه لما كان تعريف الشيخ الرئيس لموضوع
الصناعة بما يبحث فيها وكذا تخصيصه ان المسائل هي القضايا التي آه يدل على انه قد يبحث
في العلوم عن الاعراض التي ليست اعراضا ذاتية لموضوع الصناعة بل لنوعها وغيره مما يكون
اخص من موضوع العلم ويكون لحوقه به بواسطة هذا الاخص لها دلالة القول الثاني فقط
واما دلالته لفظ الذاتية فبان عطف قوله والعوارض الذاتية على الاحوال المنسوبة
يقتضي ان يكون المراد من الاحوال المنسوبة هي الاعراض التي لا تكون اعراضا ذاتية
لموضوع الصناعة بل لغيره كالنوع ونحوه بناء على ان الاصل في العطف مغايرة المعطوف للمعطوف
عليه لا بد ان يقيد تعريف المتاخرين لموضوع الصناعة بما يبحث عن اعراضه الذاتية بتفصيل
المذكور ليطابق كلام الشيخ في الشفا ثم اعلم ان ضمير لها واليها الواقعين في كلامه عائد الى
الاشياء المذكورة فيه سابقا حيث قال الموضوعات هي الاشياء التي يبحث في الصناعة عن الاحوال
المنسوبة اليها والعوارض الذاتية لها لكن الشارح نقل بعض عبارة الشيخ بعينه وترك بعضها واورد
بدله عبارة اخرى **قوله** لا خلاف في ان ما يعرض آه رد على ما فهمه الشارح من كلام الشيخ من انه يدل
على انه قد يبحث في الصناعة عن الاعراض التي ليست اعراضا ذاتية لموضوع الصناعة بل لنوعه
ونحوه مما يكون اخص من موضوع العلم ويكون لحوقه به بواسطة هذا الاخص حيث حمل قول الشيخ

ته الاحوال المنسوبة على ان المراد بالاعراض التي ليست اعراضا ذاتية لموضوع العلم فانه لما لم
يكن لاحد من المتقدمين والمتاخرين خلاف في ان ما يعرض للشيء بواسطة الامر الاخص
كما يعرض الشيء لموضوع العلم بواسطة نوعه مثلا عرض غريب للشيء والعرض الغريب لا يبحث في
ما هو عرض غريب له لم يصح ان يحمل قول الشيخ الاحوال المنسوبة على ما حمل عليه فكيف يصح عده
من الاحوال بل يحمل على ان مراده منها الاعراض الذاتية فان قلت لو كان المراد من
الاحوال المنسوبة الاعراض الذاتية فما الفائدة في ذكر لفظ الاعراض الذاتية بعده قلت
لما كان في قوله الاحوال المنسوبة ابهام ذكره لفظ العوارض الذاتية بعده للبيان ورفع الابهام
فيكون عطف الاعراض على الاحوال المنسوبة عطفا تفسيريا ولا قباحة فيه اذ قد يجيء العطف
للتفسير ايضا ومراد الشيخ بالعوارض الذاتية في تخصيصه بان المسائل هي القضايا الخ العوارض
الذاتية الشاملة لجميع افراد الموضوع لكن لما كانت منقسمة الى قسمين قسم يكون شموله لجميع
افراد الموضوع على الانفراد كالتحيز للجسم فان كل جسم متحيز وقسم يكون شموله على سبيل التقابل
بان يكون هو مع ما يقابله شاملا لجميع الافراد كالزوجية للعدد فانها مع مقابلها وهو الفردية
تشمل جميع افراد العدد لان فردا من افراده لا يخلو اما ان يكون زوجا او فردا اشار الشيخ
الى الاول بقوله اعراض ذاتية لهذا الموضوع والى الثاني بقوله او لانواعه او عوارضه فان
في هذه الصورة وان لم يكن العرض الذاتي بانفراده شاملا لجميع افراد الموضوع لكنه مع مقابل
له شامل لها البتة فمراد المحشي من الاطلاق المذكور في قوله العوارض الذاتية الشاملة لافراد
المعروض على الاطلاق غير ما اراد منه في قوله ما يشتمل افراد الموضوع على الاطلاق فان المراد
منه في القول الاول العموم فيكون الحاصل ان الشمول المعتبر في العرض الذاتي لافراد المعروض
اعم من ان يكون على سبيل الانفراد او على سبيل التقابل وفي القول الثاني الانفراد فمعناه
يشتمل جميع افراد المعروض على سبيل الانفراد من دون التقابل ولا يذهب عليك ان
دعوى عدم الخلاف بين المتقدمين والمتاخرين في ان ما يعرض للشيء بواسطة الامر الاخص

لا يبحث عنه في العلم اصلا ادعاء بلا دليل وما وقع في عباراتهم من ان الاعراض الغريبة لا يبحث
عنها في العلوم فليس مرادهم منه الا انه لا يبحث عنها فيها بان تحمل محمولة بما هي اعراض غريبة
له وينعقد منها قضية لا انها لا يبحث عنها اصلا بان يثبت لانواع الموضوع ولا بان يثبت
لاعراضه على انه لو لم يجز البحث الا عن الاعراض الذاتية لموضوع الصناعة لم يجز ان يقع
موضوع المسائل الا موضوع الصناعة دون نوعه مثلا لان الاعراض الذاتية للموضوع عوارض غريبة
لنوعه لان عروضها للنوع بواسطة الامر الاعم وهو موضوع الصناعة مع انه قد شرط الشيخ
وغيره ان يكون محمول المسائل البرهانية اعراضا ذاتية لموضوعاتها فتأمل **قوله** ثم بهمنيار
وهو تلميذ الشيخ تأييد على انه ليس مراد الشيخ من كلامه ما فهمه الشارح من تجويز البحث عن الاعراض
التي ليست اعراضا ذاتية لموضوع العلم بل غريبة فان تنصيص بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل
من انه لا يبحث في العلوم عن الاعراض الغريبة دليل على ان مختار الشيخ هو هذا اذ الظان ان التلميذ
لا يخالف الاستاذ فحاصل كلام بهمنيار انه لو جاز البحث عن الاعراض الغريبة لموضوع العلم
في العلم يلزم الخلل من ثلث وجوه الاول دخول كل علم في كل علم فانه لا شك ان العرض
الذاتي لموضوع كل علم عرض غريب لموضوع علم آخر لاحق له اما بواسطة الامر المباين او الاخص
او الاعم فيفقد الامتياز بين العلمين فيدخل كل علم في كل علم ويصار النظر في موضوع معين
نقلا الى موضوع موضوع كل علم لاتحاد العوارض حينئذ وثانيها لزوم كون العلم الجزئي علما
كليا لان البحث عن موضوع علم على تقدير جواز البحث عن الاعراض الغريبة يكون عين البحث
عن موضوع كل علم بناء على ان ما هو عارض لاحدهما عارض للآخر كما عرفت آنفا فيصير علما
كليا وقيل ان المراد بالعلم الجزئي العلم الطبعي وبالعلم الكلي العلم الالهي وهذا دخول الاول
في الثاني على تقدير البحث عن الاعراض الغريبة ظ لا يخفى على من له ادنى تفكر وثالثها
لزوم عدم كون العلوم متباينة لان تباين العلوم لا يكون الا بتباين عوارضها بان يكون
العوارض في علم غير ما يكون في علم آخر وعلى تقدير جواز البحث عن الاعراض الغريبة التي يتباين

لاتحاد العوارض ثم بعض الاعاظم لعل بهمنيارا اراد بالاعراض الغريبة التي نفى عن تجويز البحث
عنها في العلوم الاعراض التي تكون غريبة بالنسبة الى موضوعات المسائل وموضوع الصناعة
لا ما يكون اعراضا غريبا لموضوع الصناعة فقط كيف ولا يلزم من تجويز البحث عن الاعراض
الغريبة لموضوع الصناعة اذا كانت اعراضا ذاتية لموضوعات المسائل اعني الانواع وانواع
اعراضها دخول علم في علم آخر وصيرورة النظر لا في موضوع معين بل انما يلزم دخول الابحاث
المتعلقة بانواع الموضوع وانواع اعراضه في العلم ولا فساد فيه كذا لا يلزم من تجويز البحث
عن الاعراض الذاتية للانواع وانواع الاعراض الذاتية وان كانت غريبة بالنسبة
الى اصل موضوع الصناعة صيرورة العلم الجزئي كليا فان العلم الكلي يبحث فيه عما يعرض للشئ
من جهة الوجود والذي هو اعم منه لا يلزم كون البحث من جهة الوجود اذ لا يصح البحث عن الجز
التي عرضت للموضوع بواسطة امر اخص او اعم او مباين وكذا لا يبطل تباين العلوم فان كل علما
لا يبحث فيه عن موضوع علم آخر ونوعه ولا عرضه ولا نوعه فهو مغاير لهذا العلم **قال** الشارح واما
تعريف المتأخرين آه معطوف على محذوف كانه قيل واما تعريف الشيخ فقد عرفت توجيهه واما
تعريف المتأخرين حيث لم يأخذوا فيه آه **قال** الشارح فانما يحمل على المسامحة بان ذكروا
شقا واحدا وهو كون العرض عرضا ذاتيا لموضوع العلم وتركوا شقا آخر اعتمادا على
ما فهم في مقامه **قوله** حاصله آه توضيحه ان حال محمول العلم كحال موضوعه فكما انه
قد يكون موضوع العلم عين موضوع المسئلة وقد يكون غيره فكذلك محمول العلم قد يكون عين
محمول المسئلة وقد يكون غيره مثال العينية من كل منهما قولهم كل جسم فله حيز طبعي ومثال
الغيرية من كل منهما قولهم كل فلك لا يقبل الخرق والالتيام وعلى كلا التقديرين يرجع البحث
في العلم الى البحث عن العرض الذاتي لموضوع العلم اما على تقدير العينية فظ واما على تقدير
الغيرية فبان الغرض من بحث محمولات المسائل ابانة العرض الذاتي لموضوع العلم وذلك
هو المفهوم المردد بين محمولات المسائل كامتناع الخرق وعدمه بناء على ان ثبوته له لا يمكن الا للجسم

شق منه لنوع موضوع العلم مثلا وشق آخر لنوع آخر له فاثبت شقوقه لنوع نوع من
موضوع العلم ثم رجع البحث ح اليه الى العرض الذاتي لموضوع العلم ثم اعترض عليه بقوله
وانت تعلم آه وهو مشتمل على اعتراضين اشار الى الاول منهما بقوله ان المفهوم المردد آه
حاصله ان المفهوم المردد بين محمولات المسائل كامتناع الخرق ومقابله امر اعتباري
فكيف يبحث عنه في العلم لان المبحوث عنه فيه لا يكون الا هي احوال حقيقية للموضوع
على ما يحكم به الضرورة اذ لا كمال في معرفة الاحوال الاعتبارية والى الثاني اشار بقوله
اليه آه حاصله انه لو صح البحث عن المفهوم المردد الذي قلتم بكونه عرضا ذاتيا لموضوع العلم
يلزم ان لا يكون محمولات المسائل مقصودة بالذات لان البحث عنها ح انما
يكون من جهة اثباتها للاعراض الذاتية لموضوع العلم وكونها آلة للانتقال
اليه فيكون تلك المحمولات ح اعراضا غريبة لموضوع العلم فلا تكون مقصودة بالذات مع
ان الضرورة تشهد على كون محمولات المسائل مقصودة بالذات لا اعراضا غريبة وايضا
بقول الشيخ في برهان الشفاء الاعراض الغريبة لا تجعل مطلوبات في مسائل الصناعة البرهانية
اى العلوم البرهانية وانت خبير بان كلا الاعتراضين من الخلل اما في الاول فلانه ان
اردتم بالاحوال الاعتبارية الاحوال التي لا تكون موجودة في الخارج بانفسها وان كانت
موجودة فيه بمنشأ انتزاعها فلم ان المفهوم المردد من هذا القبيل لانه موجود بوجود منشأ
انتزاعه وهي محمولات المسائل لكنه لا يوجب عدم صحة البحث عنه اذ لا يلزم كون الاحوال
المبحوثة موجودة في الخارج بانفسها الا ترى انهم يبحثون ان الصورة الجسمية لا تتجرد عن
الهيولى وان الفلك لا يقبل الخرق والالتيام مع ان مفهوم عدم التجرد وعدم قبول
الخرق والالتيام ليسا بموجودين بانفسهما وان اردتم بها ما يكون مخترعة لا تحقق لها
في نفس الامر لا بالذات ولا بمنشأ انتزاعها فلم انه لا يبحث من تلك الاحوال في علم
لكن لا نسلم ان المفهوم المردد بين محمولات المسائل من هذا القبيل لانه لا شك في انه

امر منتزع العقل من منشأ صحيح وهي محمولات المسائل واما في الثاني فبان كون محمولات
المسائل اعراضا غريبة لموضوع العلم لا يوجب ان لا تكون مقصودة بالذات كيف
وانها اعراض ذاتية لموضوعات المسائل فتكون مقصودة بالذات ومطلوبة بالبرهان
فيبحث عنها غاية ما في الباب انها لم تكن مقصودة بالذات في باب العلم لكن لا شناعة
فيه اذ الشيء الواحد قد يكون مقصودا بالذات في باب وغير مقصود في باب آخر ومراد
الشيخ من الاعراض الغريبة المذكورة في قوله الاعراض الغريبة آه ما كان اعراضا غريبة
لموضوعات المسائل دون ما كانت بالنسبة الى موضوع العلم حتى يصح التأييد به ثم
اعلم انه يرد على القول بان البحث حقيقة على تقدير غيرية موضوع المسئلة لموضوع العلم
انما هو عن المفهوم المردد بين محمولات المسائل الذي هو عرض ذاتي لموضوع العلم
اعتراضان آخران احدهما انه يلزم على هذا ان لا يكون المسائل مقصودة بالذات
لان المقصود بالذات ح يكون اثبات المفهوم المردد بين تلك المحمولات لموضوع العلم
دون المحمولات حتى يلزم منه كون المسائل المشتملة عليها مقصودة بالذات وآخرهما
انه لو كان البحث حقيقة عن المفهوم المردد لذكر في العلم دائما ولم يلتفت الى تلك المحمولات
ولا اقل من ان يذكر حينا من الاحيان مع انه ليس كذلك **قوله** وتحقيق المقام آه
جواب اورده المحشي من عند نفسه للشبهة المذكورة الواردة على تعريف المتأخرين لموضوع
العلم بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية حاصله ان موضوع العلم انما هو الطبيعة من حيث
هي مع قطع النظر عن مرتبة الخلط والتعرية والعموم والخصوص فتعم وتشتمل جميع الحيثيات
التي تعتبر معها وتتحد معها اذ انما وجود المعنى مطلق الشيء لا الطبيعة من حيث العموم اي
من حيث انها متناولة لكل فرد فرد ولا من حيث الخصوص اي من حيث انها مخصصة
ببعض الافراد موجودة فيها اذ على تقدير اعتبار احدى هاتين الحيثيتين يلزم ان لا يصح
البحث عن الاحوال الاخر التي تعرض الموضوع بالحيثية الاخرى وهذا كما ترى لانه قد

يبحث في العلم من جهة كلتا الحيثيتين فالعوارض التي تلحق الطبيعة باحدى الحيثيتين المذكورتين
وان كانت اعراضا غريبة للطبيعة اذا اخذت بالحيثية الاخرى لعدم لحوقها لها بذاتها
او بما يساويها لكنها تكون اعراضا ذاتية للطبيعة من حيث هي البتة لان الطبيعة في هذه
المرتبة لما كانت متحدة مع جميع الحيثيات التي تعتبر معها الابدان يعرض لاحدهما العرض
للآخر والا يفوت الاتحاد فموضوع العلم الطبيعي ح هو الجسم من حيث هو لا من حيث العموم
اى من حيث شموله لجميع افراده ولا من حيث الخصوص اى من حيث شموله وتخصيصه
ببعض الافراد فما يعرض الجسم من حيث العموم كالتحيز فانه عارض له من حيث تناوله
لكل فرد من افراده اذ ما من جسم يخلو عن التحيز يكون عرضا ذاتيا له من حيث هو بناء
على الاتحاد بجميع مراتبها وحيثياتها ومن جملتها حيثية العموم وان كان عرضا غريبا له
اذا اخذ مع حيثية الخصوص وكذا ما يلحقه من حيث الخصوص كالقوة اللامسة فانها
عارضة للجسم من حيث تخصيصه ببعض الافراد اى الحيوان يكون عرضا ذاتيا له من حيث هو
بناء على اتحاده مع جميع حيثياتها ومن جملتها حيثية الخصوص وان كان عرضا غريبا له اذا
اخذ مع حيثية العموم وبالجملة لو اعتبر الاخص من حيث انه نفس طبيعة العام بان يقطع
النظر عن القيود المخصصة المعتبرة فيه يكون العارض للطبيعة من حيث هي بواسطة
الامر الاخص بهذا الاعتبار عرضا ذاتيا لها البتة لان لحوقه لها لما كان بواسطة الاخص
وهو متحد معها سواء كان اتحادا بالذات وهو فيما اذا كان العام ذاتيا للاخص او بالعرض
وهو في غيره يكون لحوقه عين لحوقه لها ولو اعتبر من حيثية الخصوصية لا من حيث انها خصوصية
محصلة للعام بل يلاحظ نفسه مع عزل النظر عن العام بان يكون منفصلا عنه ومباينا له وان كان
مخلوطا به في نفس الامر يكون العارض للطبيعة بواسطة الاخص من هذه الحيثية عرضا غريبا
للطبيعة لان لحوقه لها ح انما هو بواسطة المنفصل المباين هو الاخص فيخص عن العارض
بواسطة الامر الخاص كالنوع انما هو بالاعتبار الاول دون الثاني فلا يكون البحث عن العرض

الذي للنوع ح من الاعراض الغريبة لموضوع العلم فانه عرض ذاتي له الخ وفيه نظر لوجوه
منها انه ما ذا اراد المحشي بقطع النظر عن خصوصية الخاص الذي حكم بان الخاص متحد مع
الطبيعة من حيث هي ان اراد منه قطع النظر عن الخصوصية في لحاظ العقل ففيه انه لا يلزم
منه الا ان يكون العرض الذاتي للاخص عرضا ذاتيا للطبيعة باعتبار اللحاظ وهذا كما
ترى لان مدار العرض الذاتي وعدمه على ثبوت الواسطة وعدمها في نفس الامر لا في
اللحاظ وان اراد منه قطع النظر عن الخصوصية في نفس الامر فللقائل ان يقول ان
الاخص على هذا التقدير لم يبق اخص حتى يصح بان يقال انه يتحد مع الاعم في نفس الامر ومنها
ان ما بينه المحشي لا يجري الا فيما هو اخص بحسب الصدق دون ما هو اخص بحسب التحقق
فان ما يعرض لهذا الاخص لا يلزم ان يعرض للاعم بالذات حتى يكون عرضا ذاتيا له
الا ترى ان عروض الكون والفساد للصورة النوعية التي هي اخص بحسب التحقق من الجسم
بالذات ليس للجسم من حيث هو بالذات ومنها انه يلزم على ما ذكره المحشي ان يكون العوارض
الذاتية مثلا للجسم الذي هو اخص من الموجود بما هو موجود والذي هو موضوع للالهي عوارض
ذاتية للموجود بما هو موجود ايضا فيكون العلم الجزئي اى الطبيعي علما كليا اى علما الهيا وهذا
تمايز العلوم ومنها انه لو عدت العوارض اللاحقة لموضوع العلم بواسطة الامر الاخص
من الاعراض الذاتية لموضوع العلم يتعلق القصد اولا وبالذات بمعرفة حال موضوع العلم
لا لموضوعات المسائل فلم يكن المسائل ح مقصودة بالذات ومنها ان القول بان ما
هو عارض للامر الخاص عارض للطبيعة من حيث هي قول لا يقبله العقل السليم كيف
على هذا يلزم ان يكون البحث في العلم حقيقة عن القضية المنعقدة عن الطبيعة من حيث
هي والعرض الذاتي لها التي هي مهملة قد مائية مع انه لا يبحث فيه الا عن المحصورات
وثمه كلمات اخر تركناها خوفا للاطالة قوله وهذا لا يجري في العارض آه دفع لما يتوهم
من الكلام اذا جوزتم كون العارض للامر الاخص عرضا ذاتيا للاعم اى الطبيعة من حيث هي

على تقدير عزل النظر الخاص عن الخصوصية بناء على انهما يكونان متحدين فما يكون عارضا
للاخص يكون عارضا للاعم ايضا والا لم يكن الاتحاد فينبغي ان يكون العارض للاعم عرضا
ذاتيا للاخص بناء على ان الاتحاد من الطرفين فكما يتحد الاخص مع الاعم على تقدير العزل
كذلك يتحد الاعم مع الاخص ايضا فما يعرض للاعم بذاته يجب ان يعرض للاخص ايضا فما وجه التخصيص
بجعل ما يعرض للاخص بالذات عارضا للاعم بالذات دون العكس وتقرير الدفع ان الاعم
لما كان بوحدته المبهمة صالحا لان يتحصل بكل قيد مخصص له متحدا مع الاخص اي اخص كان
سواء كان اتحادا بالذات او بالعرض لا مع خاص معين فقط لانه يجوز ان يوجد العام في
اخص آخر متحد معه ايضا فلا يصح عد الاعراض التي تلحق الاخص المعين من جهة الاعم اعراضا
ذاتية لذلك الاخص اذ منشأه ليس الا الاتحاد واذ ليس فليس ثم لا يوسوس لك الوهم بان
الاعم باعتبار الوحدة المبهمة هو الشيء المطلق وحيثية الاطلاق والعموم آبية عن الاتحاد بل مع الاخص
فكيف يكون متحدا معه لان المراد من الاعم باعتبار الوحدة المبهمة هي مرتبة مطلق الشيء لا الشيء
المطلق فيكون المراد منه نفسه من حيث هي هي مع عزل النظر عن الاطلاق والخصوصية وقيل
في تقرير الدفع ان الاعم لما كان بوحدته المبهمة متحدا مع الاخص اي اخص كان سواء كان اتحادا
بالذات او بالعرض لا يكون العرض الذاتي للعام عرضا ذاتيا للخاص على تقدير قطع النظر
الخاص عن الخصوصية اذ لا بد للعرض الذاتي من اختصاصه بالمعروض وهو منتف لانه يمكن
وجود العام في الخاص الآخر مع وجود عارضه فيه ايضا فيتجاوز العرض ح عن الخاص الذي فرض
كونه معروضا له الى اخص آخر ولا يخفى ما فيه فان الاختصاص غير مشروط في العرض الذاتي والا
يلزم خروج اكثر العوارض الذاتية عن التعريف كما نبه عليه المحشي ايضا فيما سبق بقوله فما ينافي
العرض الذاتي هو العارض لاجل الاعم او الاخص على الوجه الذي سبق ان العارض للاعم او الاخص
قوله نتامل لعل الاشارة الى الاعتراضات التي ترد على التحقيق وقد بينا ما فتذكر **قوله** واذ
آه معطوف بتقدير ان المصدرية على قوله ان المعتبر في موضوع العلم آه وجواب اذ ثبت المذكور

الواردة على تعريف المتأخرين لموضوع العلم بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية آه ما حصله ان موضوع
كل علم عبارة عن حقيقته من حيث انها سارية في الافراد جميعها او بعضها لا باعتبار الحيثية الاولى
فقط كما يتوهم في بادي الرأي فيكون العوارض الذاتية لموضوع العلم منقسمة الى قسمين قسم يكون عروضه بحسب
الحيثية الاولى وقسم يكون عروضه بحسب الحيثية الثانية وعلى كل تقدير يكون البحث في العلم عما هو عرض ذاتي
لموضوعه بحيثية السريان فموضوع العلم الطبعي يكون ح حقيقة الجسم من حيث انها سارية في الافراد
سواء كان في الجميع كالحيز والشكل الطبعيين فانهما يلحقان لها من حيث انها سارية في جميع افراد الجسم او بعضها
كالقوة اللامسة وامتناع الخرق فان الاولى لاحقة لحقيقة الجسم من حيث انها سارية في الحيوان فقط دون غيره والثاني
لاحق له من حيث انها سارية في الافلاك دون غيره فالعرض الذي يظن في بادي الرأي
انه عارض للامر الاخص كنوع موضوع العلم اولا وبالذات وللاعم اي موضوع العلم ثانيا
وبواسطة ليس عارضا كذلك في نفس الامر بل هو عارض بالذات لحقيقة الاعم اي لموضوع
العلم من حيث الانطباق على بعض الجزئيات فلا يكون البحث عن هذا العرض بحثا عن
عن العرض الغريب لموضوع العلم بل عن الذاتي له ولا يجري هذا البيان في العارض
لاجل الاعم لان الاعم ليس من جزئيات الاخص حتى يصح بان يقال ان العرض للاعم يعرض
للاخص من حيث انطباقه عليه كلا او بعضا ولا يخفى ما فيه فانه يرد عليه مثل ما يرد على الجواب
الاول من توهم كون العلم الجزئي علما كليا وعدم تمايز العلوم فان العوارض الذاتية
لموضوع العلم الطبعي مثلا كالحيز والشكل الطبعيين والقوة اللامسة وامتناع الخرق والالتيام
تكون عوارض لموضوع العلم الالهي هو الموجود من حيث انه سار في بعض الافراد كالجسم في الاول ومن
في الثاني والافلاك في الثالث فيدخل مسائل العلم الطبعي الذي هو علم جزئي في العلم الالهي الذي هو
علم كلي فصار العلم الجزئي علما كليا فلم يتمايز العلمان وربما اورد على الجواب بان حيثية السريان
اما حيثية تعليلية او اطلاقية او تقييدية والاولان يوجبان ان يكون موضوع العلم
نفس الطبيعة فيكون القضية المنعقدة منها مهملة في قوة الجزئية اذ هي عبارة عما يحكم فيه على نفس الطبيعة

من حيث هي مع ان المسائل يجب ان تكون من القضايا المحصورة والقضية لا يكون [illegible]
الاول وعلى الثالث يستشعر بان المراد منه اما هذا المركب التقييدي فهو كما ترى او مرتبة
من الهيئة فهي اما موجودة في الخارج او الذهن فتخصصت وتشخصت بالوجود الخارجي او الذهني
فيكون القضية المنعقدة منها قضية شخصية ففيه انا نختار الشق الثالث ونقول انه شرح
وبيان لمرتبة من مراتب الماهية اعني الماهية من حيث انها صالحة لان توجد في الافراد وهي اخص
من نفس الطبيعة من حيث هي اذ هي قد توجد مجردة عن الافراد ولا نم ان القضية المنعقدة
من هذه المرتبة تصير قضية شخصية لان موضوع الشخصية يأبى عن الصدق على الكثيرين وهذه المرتبة
لا تأبى عنه ووجود الشيء في الخارج او الذهن لا يوجب ان يعتبر ويلاحظ مع حيثية الوجود
الخارجي او الذهني حتى يكون شخصيا ليلزم منه ان يكون القضية المنعقدة منها شخصية ثم
اعلم انه اجاب السيد ابو الفتح عن الشبهة المذكورة بان تخصيص التعريف بالعراض الذاتية
لموضوع العلم لا ينافي البحث عن اعراضه الغريبة في العلوم لجواز ان يكون هذا التخصيص
مبنيا على ان المعتبر في موضوع العلم ان يبحث فيه في الجملة عن اعراضه الذاتية سواء بحث
فيه عن اعراضه الغريبة ام لا قال الشارح فان قلت آه سوال على قوله فاما محمول على الشيء
آه قيل في تقريره انه لا حاجة الى ارتكاب التكلف بالمساحة والفرق بين محمولي العلم
والمسئلة لدفع الشبهة المذكورة لانها تندفع بدونه فان المعتبر في العرض الذاتي شموله
لجميع افراد المعروض اعم من ان يكون بانفراده او مع مقابله فكل عرض محمول من اعراض
المسائل محمولاتها اذا كانت موضوعاتها مغايرة لموضوع العلم بان كانت نوعا له او
نوع عرضه الذاتي مثلا وان لم يشتمل بانفراده جميع افراد الموضوع لكنه مع مقابله اي محمولات
المسائل الاخر واعراضها شامل لجميعها فيكون عرضا ذاتيا له لا عرضا غريبا كما هو عرض
ذاتي للنوع موضوع العلم فلا يكون البحث من هذه الاعراض بحثا عن الاعراض الغريبة
لموضوع العلم لترد الشبهة ولما كان تقرير قول السائل بهذا النمط مما لا يخلو عن فساد فانه

ه افاض السيد ابو الفتح

لا يفيد ما اوهاه من اندفاع الشبهة به فانها ما كانت الا لان تعريف المتأخرين لموضوع
العلم دال على انه لا يبحث فيه الا عن عوارضه الذاتية دون غيرها مع انه قد يبحث فيه
عن العوارض الذاتية لغير موضوع العلم كالنوع وتسليم الشمول لا تندفع على انه لم يعتبر المتأخرون
في تعريف العرض الذاتي الشمول وقرر المحشي كلام السائل بنمط آخر حيث قال مبنى السوال
على توهم ان الاشكال في العارض الاخص وتوضيحه ان السائل لما توهم ان الشبهة انما هي العارض الاخص
بناء على ان ما يعرض الشيء بواسطة النوع مثلا يكون اخص منه اذ النوع مما كان اخص منه يجب ان يكون
ما يعرض له ايضا اخص منه فلا يكون ح عرضا ذاتيا لان الشمول لجميع افراد المعروض معتبر في العرض
الذاتي وهو مما لم يوجد فكيف يكون عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا فيجب ان لا يبحث في العلم مع
انه قد يبحث عنه فيه ايضا فاختل تعريف المتأخرين على انه لا يبحث في العلم الا
عن الاعراض الذاتية لموضوع العلم دون غيره قال انه لا حاجة الى دفع الشبهة الى
ارتكاب التكلف بالمساحة او الفرق بين محمولي العلم والمسئلة فانه يمكن دفعها بان يقال
انا لا نم ان الشمول بانفراده معتبر في العرض الذاتي بل الاعم منه ومن شموله مع مقابله فالعارض الاخص
وان لم يكن بانفراده شاملا لجميع افراد المعروض لكنه شامل للجميع المقترن مع مقابله فيكون عرضا ذاتيا له فتقرير جواب
الذي اورده الشارح بقوله قلت قد صرح الشيخ وغيره وبين المحشي حاصله بقوله ان الاشكال
انما هو في العارض الامر الاخص ان الشبهة ليست في العارض الخاص بل فيما يعرض
الشيء بعد التخصيص بالخصوص ثم لا ريب في ان العارض الكذائي ليس عرضا ذاتيا له بل عرضا
غريبا فينبغي ان لا يبحث عنه مع انه يبحث عنه بالمرتبة ومن الظاهر ان هذه الشبهة لا تندفع
بتسليم الشمول في العرض الذاتي لان ما يلحق الشيء بواسطة الامر الاخص عرض غريب عندهم
وان كان شاملا لجميع افراد موضوع العلم على سبيل التقابل فلا الى ارتكاب التكلف باحد الوجهين
المذكورين في الشرح حاجة لدفع الشبهة البتة ويمكن الجواب عن السوال بان ابتناء الاعتراض
على التوهم ليس من شان العقلاء قوله وقد عرفت آه اشارة الى انه لا حاجة الى التكلف بارتكاب

المسامحة او القول بالفرق بين محمول العلم ومسئلة لدفع الشبهة المذكورة الواردة على تعريف
المتاخرين لموضوع العلم اذ يمكن دفعها بدونه وهو الذي قد عرفته سابقا من قبيل تحقيق المقام اه ثم لما كان
مشتملا على الدفعين اشار الى اولهما بقوله لان المعتبر في موضوع العلم نفسه اه والى الثاني بقوله
وان المعتبر في موضوع العلم حقيقته اه وقد عرفت سابقا هما وما عليهما فتذكر قال فان قلت لم يجب الشيخ
اه ايراد على جواب السؤال بتصحيح الشيخ خلاصته ان الشيخ لم يصحح ان ما يعرض الشيء بواسطة
الاخص من جهة انه عارض للاخص ليس عرضا ذاتيا للشيء حتى يتم به الجواب بل صرح بخلافه
حيث يفهم ما نقله الشارح من قوله والقسمة المستوفاة اه ان العرض الذي يكون شمولا لافراد
المعروض على سبيل التقابل كالزوجية والفردية عرض ذاتي له مع ان لحوقه وعروضه انما هو
بواسطة الاخص **قوله** وذلك لان اختلاف اه اشارة الى دفع ما قد الفاضل اليزدي من
ان الاختلاف النوعي بين المستقيم والمنحني محل نظر وحاصل الدفع ان الاختلاف النوعي
بين المستقيم والمنحني ليس بمحل للنظر فان الخط المستقيم يلزمه ان يحصل بتقاطعه مع الخط المستقيم
زاوية قائمة دون المنحني فان له لوازم اخرى تختلف باختلاف مقدار الانحناء واختلاف
اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات فيكونان مختلفين بالنوع بان يكون المستقيم نوعا
واحدا والمنحني انواعا مختلفة وفيه نظر من وجهين الاول انه ان اردتم بقولكم اختلاف
اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات ان اختلاف اللوازم اية كانت سواء كانت
لوازم الماهية او الشخص او الصنف الذي هو عبارة عن الماهية الكلية المقيدة بالقيد العرضي
كالرومي والحبشي يستلزم اختلاف ماهية الملزومات بالنوع فممنوع فانه من البط ان اختلاف
لوازم الشخص او الصنف لا يوجب اختلاف ملزوماتها بالنوع الا ترى ان السواد مثلا
لازم للحبشي والبياض لازم للرومي مع ان ماهية الرومي والحبشي متحدة بالنوع وقس على ذلك
حال لوازم الشخص وان اردتم به ان اختلاف لوازم الشخص يستلزم اختلاف ملزوماتها
بالشخص ولوازم الصنف يستلزم اختلاف ملزوماتها بالصنف ولوازم الماهية يستلزم اختلاف

الملزومات بالنوع فمسلم لكنه لا يثبت به مطلوبكم من اثبات التخالف النوعي بين المستقيم
والمنحني فانه انما يثبت هذا لو كان لوازم الاستقامة والانحناء ولوازمهما ههنا من لوازم
لا يجوز ان يكون هذه اللوازم لوازم الصنف دون الماهية والثاني ان الخطوط المختلفة
تكون زائدة وناقصة فلم لا يجوز ان يكون اختلاف الزيادة والنقصان موجبا للاختلاف
النوعي كما ان التفاوت بالشدة والضعف يوجب الاختلاف النوعي في الكيف
فيكون الخطوط المستقيمة ح مختلفة بالنوع ولو قيل في الجواب عنه ان قياس اختلاف
الزيادة والنقصان على اختلاف الشدة والضعف قياس مع الفارق فان الاختلاف
الاول لو اوجب اختلافا نوعيا يلزم ان ينحل اجزاء المتصل الواحد المختلفة بالزيادة والنقصان
الى اجزاء مختلفة بالنوع مع انهم مصرحون بخلافه بخلاف الاختلاف الثاني فانهما ليسا
من اجزاء المتصل فلا يخفى ما فيه **قوله** كالزوج والفرد اه فانهما يختلفان باختلاف لوازمهما
وهي انحاء الزوجية والفردية فيكون ح كل مرتبة من مراتب الاعداد مخالفا للنوع
بالمرتبة الاخرى من مراتبها لان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات
ولا يخفى ما فيه فانه يرد عليه الايراد الاول الذي يرد على الدليل الذي اورد على الاختلاف
النوعي بين المستقيم والمنحني فتذكره وانما اعرض المحشي عن الدليل الذي اورده الفاضل
اليزدي على هذا المطلب من ان اشتمال احدهما على جزء لا يشتمل عليه الآخر لانه انما يتم
لو كان ماهية الاعداد متصورة بكنهها وهو كما ترى لان تصور كنه الماهيات من المتعذرات
قوله اي عن القسم الذي له خصوصية اه يعني انما اخرج الشيخ العرض الذي يلحق الشيء بواسطة
الامر الاخص عن العرض الذاتي الذي له اختصاص بمعروضه على الاطلاق سواء وجد
المعروض في هذا الفرد او ذلك الفرد لا عن العرض الذاتي الذي له اختصاص بمعروضه
مع المقابل من حيث القسمة بحيث يكون ذلك الشيء محتاجا في لحوقه الى ان يصير نوعا
معينا كالزوج والفرد فيكون العارض للشيء بواسطة ذلك الاخص من تلك الجهة عرضا

ذاتيا له لا عرضا غريبا فان قلت القسم الذي حكم الشارح بخروج العرض اللاحق للشيء بواسطة
الامر الاخص عنه لما كان مقابلا للقسم الآخر للعرض الذاتي الذي يكون فيه الشمول لافراد
المعروض على سبيل التقابل لابد من ذكر الشمول فيه ليصح المقابلة فما الفائدة في ذكر
الاختصاص دون ذكره قلت في ذكر الاختصاص فائدة وهو التنبيه على ان مجرد الشمول
لا يكفي للقسم الاول من العرض الذاتي بل لابد من الاختصاص لافراد المعروض والاختصاص
لما كان متضمنا بمعنى الشمول فلا حاجة الى ذكره على حدة في الحاشية المنهية فيه اشارة الى ان
الخاصة هي الخاصة الشاملة وغير الشاملة في الحقيقة الخاصة للاخص كما ان اللازم الاعم
في الحقيقة لازم للاعم انتهى يعني ان في قول الشارح انما اخرجه عن القسم المنصص على الاطلاق اشارة
الى ان الخاصة في الحقيقة هي الخاصة الشاملة لان اختصاصها بالمعروض لما كان على الاطلاق
فهي احق باطلاق الخاصة عليها بخلاف الخاصة الغير الشاملة اذ اختصاصها بالاعم ليس على الاطلاق
فتكون خاصة للاخص بالحقيقة لا للاعم كما ان اللازم الاعم لازم للاعم في الحقيقة دون
الاخص فانه انما يلزمه بواسطة الاعم وانت خبير بما فيه فان القول بان الخاصة الغير الشاملة
خاصة للاخص قول يمجه العقل السليم الا ترى ان الفصل الذي هو خاص بالجنس هي خاصة
غير شاملة له مع ان اختصاصه بذاته لا بالواسطة وكذا القول بان اللازم الاعم في الحقيقة
لازم للاعم لا يقبله من له فطنة سليمة فانه لا دليل عليه قال الشارح حيث قال الى الشيخ
والقسمة المستوفاة الاولية آه مجاز معقول من قبيل سنعم قال الشارح الا ان تكون بفصول آه حاصله
ما بينه السيد ابو الفتح من ان القسمة الحاصرة للجنس التي يكون مواردها اي المفهوم المردود بين الاقسام عرضا اوليا
للجنس اما ان تكون بفصول نحو قولنا كل حيوان اما ناطق او صاهل او غيرهما واما ان تكون الى اعراض
ليس شيء منها عرض اولى للجنس مع كونه اخص منه لعدم اختصاصه بنوع معين كما ان نفس القسمة اليها وهو المفهوم المردد
عرض اولى له نحو قولنا كل جسم اما متحرك او ساكن واما ان تكون الى عوارض ليس شيء منها عرضا
اوليا للجنس لاختصاصها بانواع معينة وان كانت نفس القسمة اليها عرضا اوليا له نحو قولنا

كل عدد اما زوج او فرد قوله العرض الاولي ليطلق على العرض الذاتي فيكون العرض
الاولي ح عبارة عما يلحق الشيء لذاته او لما يساويه قوله والاستشهاد انما يتم اه الظاهر انه
اراد بالاستشهاد استشهاده المورد على ان العارض للشيء بواسطة الاخص يكون عرضا
ذاتيا للشيء ومحله قول الشيخ فهي من حيث القسمة اولية للجنس وان لم تكن لها بذاتها فليست اولية اذ هو
يدل صراحة على ان العوارض التي لا تعرض للجنس الا بواسطة الاخص كالنوع اعراض اولية
للجنس وان لم تكن بانفرادها بل من حيث القسمة اي مقابلاتها ويحتمل انه اراد به استشهاد
مجيب الايراد على كون العارض للشيء بواسطة الاخص ليس عرضا ذاتيا له لانه العرض
الذاتي له المفهوم المردد لقول الشيخ واما العوارض لا تكون للجنس اولية وان كانت القسمة
لها اولية فان هذا القول يدل صريحا على ان الاعراض التي تلحق الجنس بواسطة الاخص
كالنوع ليست اعراضا ذاتية للجنس لا بانفسها ولا مع مقابلاتها وانما العرض الذاتي في
هذه الصورة القسمة اي المفهوم المردد فقول الشيخ ح الاعراض المذكورة من الاعراض الاولية
للجنس كما يفهم من قوله الاخير فهي من حيث القسمة اولية للجنس على سبيل التسامح والمجاز بناء
على انها لما كان لها دخل في تحصيل المفهوم المردد الذي هو عرض ذاتي عدت من الاعراض
الاولية وعلى كلا التقديرين لا يتم الاستشهاد الا بالارادة من لفظ الاولية الواقع في
المستشهد المعنى الاول اي العرض الذاتي لانه لو اريد به المعنى الثاني وهو ما يلحق الشيء
لذاته يكون حاصل مستشهد المستشهد ح ان الاعراض التي تلحق الجنس بواسطة الاخص اعراض
تلحق الجنس بذاتها من حيث القسمة وهذا كما ترى لان لحوقها للجنس ليس اولا وبالذات
بل للاخص وبواسطته للجنس فكيف يتم استشهاد المورد ح اذ الاستشهاد على هذا الا
لا يكون الا من جهة ان هذه الاعراض اعراض اولية فتكون اعراضا ذاتية البتة لان
العرض الاولي بهذا المعنى خاص من العرض الذاتي وتحقق الخاص يستلزم تحقق العام ولما
ابطل كونها اعراضا اولية ابطل كونها اعراضا ذاتية الخ وهذا ... من انه ان ...

بالعرض الاولي معناه الثاني كاستشهاد المورد تام فانه انما استشهد بحمل العوارض اولية بحسب
القسمة واذا صارت اولية بمعنى ما ينتفي فيه الواسطة مطلقا فقد صارت اعراضا ذاتية لان
ثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم لانه انما يتم هذا القول لو كان ثبوت هذه العوارض
بمعروضها بلا واسطة مع انه ليس كذلك اذ من المعلوم ان هذه العوارض تثبت للاخص
اولا وبالذات وبواسطته للاعم ويكون خلاصة استشهاد المجيب ان ثبوت المفهوم المردد
بين العوارض التي لا يكون ثبوتها للجنس اولا وبالذات له بذاته وهو كما ترى لانه لا يلزم
من نفي الاولية بهذا المعنى عن تلك العوارض بالنسبة الى الجنس نفي كونها اعراضا
ذاتية الذي هو المط لان الاولية بهذا المعنى اخص منها بالمعنى الاول ونفي الاخص لا يستلزم نفي
الاعم واليه اشار المحشي في منهيته بقوله المعنى الثاني اخص من العرض الذاتي ونفي الاخص لا يستلزم
نفي العام انتهى على ان ثبوت المفهوم المردد للجنس انما هو بواسطة الاخص اي المنوعات
فان لحوق المفهوم المردد بين الضاحك وغيره للحيوان انما هو بواسطة ثبوت المفهوم المردد
بين الناطق وغيره له بالذات فاين يكون المفهوم المردد عرضا اوليا للجنس حتى يتم به
استشهاد المجيب بكلام الشيخ ولو اريد من الاولية المعنى الثالث الذي هو اعم من المعنى
الثاني لما ذكرنا على ان حاصل المعنى الثالث ان العرض الاولي عبارة عن عرض يلحق
الشيء اولا وبالذات ويحمل عليه بلا واسطة امر آخر يكون هو اعم من الملحوق به بان يكون
لحوقه به اولا وبالذات ومحمولا عليه بواسطة بالملحوق به فيشتمل لما يلحق الشيء بواسطة الامر
الاخص منه ايضا بخلاف المعنى الثاني فيلزم ان لا يكون الحركة والسكون عرضين اوليين
لنوع من انواع الجسم الطبيعي لانهما لا يلحقان اولا وبالذات الا للامر الذي هو اعم منها اعني
الجسم الطبيعي مع انهم عدوهما من الاعراض الاولية لانواع الجسم هذا هو حاصل ما افاده المحشي
في المنهية من ان المعنى الثالث اعم من المعنى الثاني ونفي الاعم وان يستلزم نفي الاخص
لكنه ليس بمراده والا لا يكون الحركة والسكون ونحوهما اعراضا ذاتية انتهى وما اورده بعض الاعلام

على المنهية من انه لو كان المراد المعنى الثالث فغايته ما لزم كون الحركة والسكون اعراضا اولية
بالمعنى الاعم ولا يلزم منه عدم كونهما اعراضا ذاتية فان ثبوت الاعم لا يستلزم انتفاء الاخص
فغفلة انه ليس مراد المحشي من نفي كون الحركة والسكون من الاعراض الاولية نفي كونهما عرضين
اوليين لنفس الجسم حتى يتم ما اورده بل لنوع من انواع الجسم ومن انظار انه على هذا التقدير
لم يكونا عرضين ذاتيين له ايضا لان انتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص **قوله** ثم ان الشيخ
الاولية في هذا الموضع هو ان لا يكون الشيء محمولا على الاعم من الذي قيل انه له اولا التفسير
المعنى الثالث للاولية يعني ان العرض الاولي عبارة عن العرض الذي يكون لاحقا للشيء
ومحمولا عليه بلا واسطة الامر الذي هو اعم من الملحوق به اي الذي قيل ان العرض عارض له
اولا وبالذات فغرض المحشي من نقل كلام الشيخ الاستشهاد على اطلاق العرض الذاتي على
المعنى الثالث قيل يحتمل ان يكون معنى قول الشيخ الاولية في هذا الموضع آه ان لا يكون الشيء
اي العارض محمولا على الاعم من الواسطة التي قيل لها ان العارض يعرضها اولا يعني لا يلحقه
بواسطة الامر الاخص وهذا هو العرض الذاتي فيكون هذا القول وفقا لما يتوهم من ان
القول بان الاستشهاد انما يتم لو كان المراد من الاولية المعنى الاول في حيز الخفاء لجواز ان يكون
مراد الشيخ منها المعنى الثاني لكن الشيخ مصرح بقوله هذا الى ان المراد بالاولية معناها الاول فالحق
انه يجوز ان يكون مراد الشيخ معناها الثاني قول بالايضى به قائله **قوله** اي اذا اعتبر ذلك
الجنس آه لما كان للتوهم ان يتوهم ان ما قال المحشي سابقا من ان العارض للاخص حين اعتبار
اتحاد ذلك الاخص مع المعروض ولو بالعرض يكون من الاعراض الذاتية للمعروض مخالف
للقول المنقول من الشيخ واما العوارض فلا تكون آه فانه يدل على ان ما يعرض الشيء الاعم بواسطة الاخص
كالعرض الذي يعرض الجنس آه اعراض غريبة اليه مطلقا اشار الى دفعه بقوله اي اذا اعتبر ذلك الجنس
آه وحاصله انه ليس مراد الشيخ من الجنس في قوله واما العوارض فلا تكون للجنس اولية نفسه مع
قطع النظر عن كونه بشرط شيء او لا بشرط شيء كيف وعلى هذا يكون متحدا مع انواعه ذاتا ووجودا

فما يكون عرضا ذاتيا له ما يكون عرضا ذاتيا له كما يكون عوارض الجنس بحسب القسمة الاولى وهي
العوارض التي تكون للجنس ايضا اولية اعراضا ذاتية فلا وجه للفرق بكون عوارض الجنس بحسب القسمة
الاولى اعراضا ذاتية له ودونها بحسب القسمة الثانية بل مراده منه ما اذا اعتبر في مرتبة لا بشرط
شيء اي من حيث الاطلاق والتعميم مايده بنقل القانون الذي وضعه الشيخ حيث قال وقد
وضع الشيخ ره قانونا آه وظاهر انه لا يكون ح ما يعرض للجنس اذ اصار نوعا معينا عرضا ذاتيا له
اذ الجنس في هذه المرتبة لا يكون متحدا مع النوع ذاتا ووجودا حتى يكون عرضه الذاتي عرضا
ذاتيا للجنس فلا يكون اذن قول المحشي مخالفا لقول الشيخ لتغاير محلي النفي والاثبات
فان مراد المحشي من الاعم فيما حكم بكون ما يعرض للاعم بواسطة الامر الاخص عرضا ذاتيا له
بناء على اتحادهما اعتباره من حيث هو هو مع قطع النظر عن كونه بشرط شيء او لا بشرط شيء ومراد
الشيخ منه فيما حكم بعدم كون هذا العرض عرضا ذاتيا للاعم اعتباره لا بشرط شيء قوله التفاوت
ان يختص آه يعني ان طبيعة الجنس اذا اعتبرت مخصوصة بخصوصية لا بشرط شيء مثل عددا
وجسما فان كانت صالحة لعروض الامرين اللذين بسببهما ينقسم طبيعة الجنس في حالتين
كان عروضهما لها اوليا وان لم تكن صالحة لعروضهما الا بعد تخصصها بخصوصية منوعة لم يكن
عروضهما لطبيعة الجنس اوليا بل لنوعها فطبيعة الجسم لما كانت صالحة لامكان الحركة والسكون
في حالتين كان عروضهما لها اوليا وطبيعة العدد لما لم تصلح لامكان الزوجية والفردية
الا بعد ان ينضم اليها خصوصية منوعة بها لتصير زوجا او فردا لم يكن عروضهما لها اوليا بل لنوعها
وانما قيدنا الحركة والسكون بالامكان لان وجود كل منهما بالفعل لكل من الاجسام في حيز
البطلان الا ترى ان الفلك غير ساكن بالفعل والارض غير متحركة بالفعل قوله اي الشامل
آه يمكن تقريره بان قول الشيخ واما العوارض لا تكون للجنس اولية آه تصريح بان عد الشامل
على سبيل التقابل ساقط اي بلا قسمية سواء كان من قبيل الحركة والسكون او الزوجية
والفردية من الاعراض الذاتية مسامحة لا يندفع الشبهة المذكورة الا بالمصير الى ما ذكرنا

وما اعترض عليه بعض الاعاظم من ان هذا عجيب فانه صرح فيما مر من قبل ان الحركة والسكون اولية
للجنس فكيف يكون كلامه تصريحا بان هذه العوارض من الاعراض الاولية على سبيل التقابل
بل المراد من الشامل على التقابل ما هو من قبيل الزوجية والفردية فمدفوع بان مراد المحشي من الحركة
والسكون ثمة الحركة والسكون بالفعل وهما ليسا عرضين اوليين للجنس وفيما مر امكانهما
كما عرفت قوله وفيما ذكره لو سلم ان المراد بالاولى اعلم انك لما عرفت ان تشنيع المجيب
لا يرد على المصدر بقوله فان قلت لم يجعل الشيخ آه قول الشيخ واما العوارض لا تكون للجنس
اولية آه بان حمل الاولية الواقعة في قوله على العرض الذاتي فيكون تصريحا منه بان الشامل
على سبيل التقابل من الاعراض الذاتية مسامحة اتجه عليه منعان اشار المحشي الى الاول منهما
بقوله ولو سلم آه حاصله انا لا نم ان مراد الشيخ من لفظ الاولية الواقعة في كلامه العرض الذاتي
لم لا يستشهد المجيب بل المراد منها معناها الثاني هو ما يلحق الشيء لذاته وقد عرفت ما فيه واشار
بالثاني بقوله فلا نم آه حاصله انا لو سلمنا ان مراد الشيخ من الاولية العرض الذاتي لكن
لا نم ان كلامه يصرح بان عد الشامل على سبيل التقابل من الاعراض الذاتية مسامحة لانك
قد عرفت مما سبق من قوله وتحقيق المقام آه ان القسم الثاني من الشامل على سبيل التقابل لكن
وهو ما يعرض بواسطة الامر الاخص ايضا عرض ذاتي باعتبار وهو اذا اعتبر طبيعة المعروض
من حيث هي هي او من حيث السريان سواء كان في جميع الافراد او بعضها وان لم يكن
عرضا ذاتيا باعتبار آخر وهو اذا اعتبر طبيعة المعروض من حيث العموم والسريان في كل
الافراد فالزوجية والفردية عارضة لنفس طبيعة العدد اذا اعتبرت من حيث هي هي او من
حيث انها سارية في بعض الافراد وان لم تكن عارضة لها اذا اعتبرت من حيث العموم
او من حيث انها سارية في كل الافراد فيكون حاصل قول الشيخ واما العوارض لا تكون للجنس
اولية انها لا تكون اعراضا ذاتية باعتبار وهو اذا اعتبر مع الجنس حيثية العموم والسريان
في جميع الافراد فيفهم منه بالكناية انها تكون عوارض ذاتية للجنس على تقدير اعتبار آخر وهو

اذا اعتبر الجنس من حيث هو او من حيث السريان ولو كان فی بعض الافراد وہ شئ قد عرفت منا فتذكره قال وان العرض الذاتی ہ بالحقيقة ہو القسم ای المفہوم المردد قال الش ولاشک اہ لایخفی علیک ان ذکر ہذا القول الی قولہ بالحقيقة ہ غير مناسب لانہ لادخل لہ فی الجواب کما لایخفی نعم لو ذکر ہذا القول بازدیاد حرف التعلیل علیہ ذیل قولہ السابق اعنی قولہ ویکون محمول العلم ما یحمل الیہ اہ فیکون علة لہ لکان احسن فحاصل الکلام ح ان المفہوم المردد محمول العلم دون کل مسئلة لان البحث عنہ صریحا لم یقع فی مسئلة من المسائل قال الش فلابد من ان یصار الی ما ذکرنا وہو ان محمول العلم ما یحمل الیہ محمولات المسائل قال الش والفضل قد شرط الشیخ اہ قد قال المحشی ذیل ہذا القول جواب آخر عن السؤال الاول یعنی ان قول الش والفضل اہ جواب عن قولہ فان قلت اہ فیکون معطوفا علی قولہ قلت قد صرح الشیخ اہ فحاصلہ ان مجرد تقسیم الشمول فی العرض الذاتی بان کان شاملا لافراد علی سبیل الانفراد او علی سبیل التقابل لا یدفع الشبہة المذکورة التی ترد علی تعریف المتاخرین لموضوع العلم لان الشیخ شرط فی کون العرض الشامل علی سبیل التقابل لجمیع افراد المعروض عرضا ذاتیا لہ ان یکون بینہ وبین مقابلہ نسبة التضاد الحقیقی او العدم والملکة ومن الظاہر کثیرا من محمولات المسائل التی یکون موضوعہا موضوع العلم بواسطة الاخص کالنوع لا یکون بینہما ہاتان النسبتان فلا یکون نحو المحمولات اعراضا ذاتیة لموضوع العلم بل اعراضا غریبة فیکون البحث منہا بحثا عن العرض الغریب لموضوع العلم فلا یدفع الشبہة ح الا بارتکاب احد التکلفین من المسامحة والفرق بین محمولی موضوع العلم والمسئلة قولہ لان السؤال الثانی یعنی لیس قول الش والفضل قد شرط الشیخ جوابا عن السؤال الثانی المصدر بقولہ فان قلت لم یجعل الشیخ اہ ورفع لما قال السید ابو الفتح من ان قول الش والفضل اہ یحتمل ان یکون جوابا عن السؤال الثانی بانہ لو کان کذلک یکون حاصل قول الش انا لا نسلم ان الشیخ جعل العرض الشامل علی سبیل التقابل مطلقا من الاعراض الذاتیة حتی یصح جعل مسائل العرض الذی یلحق الشئ لامر اخص کان ذلک الشئ محتاجا فی لحوقہ الی ان یصیر نوعا معینا مقبولا من الاعراض الذاتیة بناء علی انہ عرض شامل لافراد المعروض

علی سبیل التقابل وما یکون کذلک فہو عرض ذاتی عند الشیخ بل ما یکون بینہ وبین مقابلہ نسبة التضاد الحقیقی او العدم والملکة ومن المعلوم انہ کثیرا ما لا یکون بین محمولات المسائل التی یکون موضوعاتہا اخص من موضوع العلم بان یکون موضوعہا نوع موضوع العلم ہاتان النسبتان فلا یکون ما یعرض للشئ الموضوع بواسطة الامر الاخص ح عرضا ذاتیا لکنا نمنع السائل ونقول لا یخفی ما فیہ لان ما قررتم راجع الی الجواب للسؤال الاول بحیث یندفع منہ السؤال الثانی فہو بالحقیقة جواب عن السؤال الاول قولہ ولو اسقط فی السؤال اہ توضیحہ انہ لو اسقط عن السؤال الاول قولہ اعنی محمولات المسائل الاخر یکون حاصل ہذا السؤال انہ لا حاجة لدفع الشبہة المذکورة الواردة علی تعریف المتاخرین لموضوع العلم الی اختیار احد التکلفین المذکورین فانہا تندفع بدونہ اذا اعتبر فی العرض الذاتی شمولہ لجمیع افراد المعروض سواء کان علی سبیل التقابل او علی سبیل الاطلاق فکل محمول من محمولات المسائل التی یکون موضوعہا مغایرا لموضوع العلم مع مقابلاتہ وان لم تکن محمولة للمسائل الاخر یکون شاملا لجمیع افراد موضوع العلم فیکون ح عرضا ذاتیا لہ البتة ولا یخفی انہ علی ہذا لا یمکن الجواب عنہ بما اوردہ الش بقولہ والفضل قد شرطاہ الذی مناطہ علی عدم تحقق النسبة المعتبرة فی العرض الشامل لجمیع افراد المعروض علی سبیل التقابل فی محمولات المسائل کثیرا لانہ لا دخل فی السؤال لمحمولات المسائل حتی یجاب عنہ بہذا الجواب ولا یذہب علیک انہ وان اسقط فی اللفظ عن السؤال قولہ اعنی محمولات المسائل الاخر لکنہ لا یکون ساقطا فی نفس الامر لانہ لا یکون کل من المتقابلین فیہما الا محمولا بناء علی انہ لابد ان یتعلق بہا غرض علمی ولا یلزم ان یکون الامور الخاصة امورا عامة وہی التی تفسر بما تکون شاملة لجمیع افراد الموجود وہی الواجب والجوہر والعرض علی الاطلاق او التقابل فانہ لاریب فی ان الامور الخاصة مع مقابلاتہا شاملة لجمیع افراد الموجود الا تری ان البیاض مع اللابیاض شامل لجمیع افراد الموجود والغرض العلمی انما یتعلق بحسب المحمولیة

في المسائل نفي السؤال في حمل المحمولية في نفس الامر فينطبق الجواب المذكور عليه بلا مرية ح
قوله والحق آه اعادة للجوابين اللذين سبقا من المحشي في قوله تحقيق للمقام او الشبهة
المذكورة وقد عرفت ما فيه قوله فتلك المحمولات اه انما اورد هذا القول الغير مكمل لمعاونة
في تقرير الجواب اشارة الى ان كون تلك المحمولات اعراضا ذاتية لموضوع العلم لا يتوقف
على شمولها لجميع الافراد وعلى كون مقابلاتها محمولات مسائل اخرى كما توقف عليهما
السؤال الاول الذي هو جواب في الحقيقة عن الشبهة قوله قال الفارابي اه استشهاد
على ادعاه من ان موضوع العلم يكون الطبيعة اما من حيث هي او من حيث انها سارية
في الافراد كلها او بعضها ومحل الاستشهاد قوله موضوع يشتمل على جميع الطبيعيات فان
المرتبة المشتملة على جميع المراتب انما هي نفس الشيء من حيث هي او من حيث انها سارية
في الافراد سواء كانت كلا او بعضا قوله المبحوث فيها اي في العلم الطبيعي قوله عنها اي
عن الموضوع قوله من حيث هو كذا اي الجسم من حيث هو متحرك او ساكن قوله
والاسطقسية من النار والماء والهواء والارض والاسطقس في اللغة اليونانية الاصل
كالعنصر في اللغة العربية الا ان بينهما فرقا اعتباريا في اصطلاح الحكماء اذ الاربع المذكورة
من حيث انها تتركب منها المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث انها تنحل اليها المركبات
تسمى عناصر قوله وهو جسم مخصوص لان كلا من الاجسام الفلكية والاسطقسية نوع
من الجسم المطلق الذي هو موضوع للعلم الطبيعي قوله ثم يقع النظر فيما هو اخص منه اي من
الجسم وهو النظر في الاجسام الاسطقسية الماخوذة مع المزاج فان الجسم الاسطقسي الماخوذ مع
المزاج اخص مطلقا من مطلق الجسم الاسطقسي الذي هو اعم من ان يكون ماخوذا مع
المزاج اولا والمزاج عبارة عند الاطباء عن كيفية متوسطة تحصل من تفاعل كيفيات
متضادة موجودة في عناصر متصغرة الاجزاء بحيث يكسر كل واحدة منها سورة كيفية
الآخر وعند الحكماء عبارة عن كيفية تحصل من تفاعل مبادي كيفيات متضادة

متصغرة الاجزاء بحيث يكسر تلك المبادي سورة كيفية الآخر قوله وهو النظر في الحيوان
والنباتات فان لها خصوصية اخرى سوى خصوصية المزاج فان في الحيوان النفس الحيوانية وفي النباتات النفس النباتية
وبها تتم وتختتم العلم الطبيعي لانه لم يبحث عن الجزئيات ولا يبحث عنها في العلم فبيان الحصر
اذ يبقى النظر في الانسان فتامل قال الشارح قال اي الشيخ وما يخص الموضوع عنه وعن مقابله
بحسب التضاد او بحسب العدم اه التقابل عبارة عن كون الشيئين بحيث لا يمكن اجتماعهما
في شيء واحد من جهة واحدة وهو ينقسم الى اربع اقسام لان المتقابلين اما ان يكونا
وجوديين فالمتقابلان اما ان يكون تعقل كل منهما موقوفا على الآخر كالابوة والبنوة فالتضايف
اولا كالسواد والبياض فالتضاد وهو على نحوين ان كان بين متقابليه غاية الخلاف فحقيقي
والا فمشهوري او احدهما عدميا للآخر فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي
كالبصر والعمى فالعدم والملكة اولا كالانسان واللاانسان فالايجاب والسلب اذا عرفت
هذا فاعلم انه لما اعترض المحشيان السيد ابو الفتح والفاضل اليزدي على ما فهمه الشارح من القول
المنقول عن الشيخ ان المتقابل المعتبر في العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل تقابل التضاد
او العدم والملكة بان المتبادر من قول الشيخ الى سلب فقط انه اعتبر جميع انحاء التقابل
في العرض الذاتي المذكور سوى تقابل الايجاب والسلب التضاد والعدم والملكة فقط
دفعه المحشي بقوله اعتبر تقابل التضاد والعدم والملكة آه تقريره انه وان كان المتبادر من
قول الشيخ ما فهمه المعترضان لكن الشارح حمله على ما هو غير المتبادر من تخصيص التقابل المذكور بالتضاد
والعدم والملكة بناء على ان المراد من شمول العرض المعتبر مع المقابل الشمول على سبيل التوزيع
بان تحقق احدهما في بعض افراد المعروض والآخر في البعض الآخر والا لم يتحقق شمول المتقابلين
لافراد المعروض ومن الظاهر ان هذا الشمول لا يتحقق الا فيما اعتبرهما دون التضايف والايجاب
والسلب اما التضايف فلانه قلما يمكن اجتماع متقابلي التضايف في شيء واحد من حيثيتين كالابوة
والبنوة في زيد فانهما يجتمعان في زيد فانه بالنظر الى ابيه ابن وبالنظر الى ابنه اب فتعين

قوله المحشي لا نمنع الشمول انه لا نمنع الشمول الذي يتحقق في التضايف في التقابل الذي كلا منهما
فيه ولا بد هب عليك انه قد يمكن اجتماع متقابلي التضاد في شيء واحد من جهتين الخ
قال الشيخ وغيره قد حقق ان بين المبدء والمنتهى تقابل التضاد مع انه يجوز ان يكون
شيء واحد مبدءا ومنتهى لشيئين فينبغي ان لا يعتبر لتقابل التضاد ايضا بناء على عدم
تحقق الشمول المعتبر فيه اما الايجاب والسلب فلان الكلام في التقابل العارض
والعروض لا يكون الا فيما فيه ثبوت والذي هو في السلب البسيط فلم يكن ح كل من
المتقابلين بهذا التقابل عرضا بل احدهما اي الايجاب فضلا ان يصدق عليه انه عرض
ذاتي شامل مع مقابله لجميع افراد المعروض شمولا معتبرا ولما كان عدم تحقق التقابل المعتبر
في الايجاب والسلب بينا صرح بنفي هذا التقابل دون التضايف قال بعض الاعاظم
تقابل الايجاب والسلب كما يكون بين الايجاب والسلب البسيط كذلك يكون بين الايجاب
والسلب الثابت كمحمولا المحصلة والمعدولة متقابلان تقابل الايجاب والسلب فبهذا
الوجه لا يتناول الا الايجاب والسلب البسيط فقط لا الايجاب والسلب العدولي بل التحقيق
في الدليل ان يقع تناول الشيء مع سلبه لا يختص بالكليات والمحمول المطلوب في العلوم انما يكون
كليا فتامل قوله بل لا عروض الخ قيل بل للترقي عن كون السلب المقابل للايجاب
عارضا فمعناه ان السلب البسيط لا يصلح لكونه عارضا بل ليس فيه معنى العروض لان
معناه يكون فيما هو صفة للشيء ولا يمكن كون السلب البسيط صفة للشيء ولا يخفى ما فيه
قوله وكون التقدم والتاخر الخ هذا دفع لما اورده الفاضل اليزدي على تخصيص الشارح بان
المراد من التقابل المعتبر في العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل تقابل التضاد والعدم والملكة
من ان التضايف كالضد والعدم والملكة داخل في هذا الحكم كيف لا والتقدم والتاخر
والعلية والمعلولية بالنسبة الى الوجود المطلق الذي هو موضوع للعلم الالهي من هذا القبيل
بان التقابل بين التقدم والتاخر وان كان تقابل التضايف لكن الحكم بكونهما

من الاعراض الذاتية لموضوع الالهي ليس من جهة هذا التقابل لظهور ان شمولهما لجميع
باعتبار التوزيع ليس بهذا الاعتبار والا لم يجتمعا في مادة واحدة اصلا مع انهما قد يجتمعان
بل من جهة ان كلا من التقدم والتاخر مع عدمه الخاص شامل لجميع افراد الموضوع وهو
الموجود وليس بينهما الا تقابل العدم والملكة وبالجملة ان المورد لما راى انه يبحث في العلم
الالهي من التقدم والتاخر فهم منه ان البحث فيه منهما انما هو من جهة ان كل واحد منهما مقابل
لصاحبه تقابل التضايف فاعترض على تخصيص الشارح بتقابل التضاد والعدم والملكة في
العرض الذاتي الذي يكون مع مقابله شاملا لجميع الافراد بالتقدم والتاخر والعلية
والمعلولية ولم يفهم ان البحث فيه منهما من جهة ان كلا منهما مقابل لعدمه الخاص والتقابل
بينهما ليس الا تقابل العدم والملكة وانت تعلم ما فيه من الاختلال فانه لو كان بين التاخر
والمعلولية وعدمهما الخاص اي عدم التاخر وعدم المعلولية تقابل العدم والملكة وكانا
متناولين على سبيل التوزيع لجميع افراد الموجود المطلق الذي هو موضوع الالهي يجب
ان يتحقق احدهما في الواجب الذي هو فرد من الموجود المطلق البتة اما التاخر والمعلولية
او عدمهما الخاص والاول بين البطلان وكذا الثاني لان من شان العدم والملكة ان
يتصف محل العدمي بالوجودي فيكون الواجب ح ايضا متصفا بالتاخر والمعلولية
على انه يجب ان يكون كل من متقابلي العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل لجميع افراد
المعروض بحيث يتعلق بالغرض العلمي من الظاهر انه لا يتعلق الا بالملكات دون الاعدام
فلم يكن المبحوث عنه الا التقدم والتاخر والعلية والمعلولية وهي ليس الا تقابل التضايف
فعاد الايراد فتدبر فتامل قوله ثم العدم الخ بيان للفرق بين العدم المقابل للايجاب
والعدم المقابل للملكة والتنبيه على قيام القرينة على الثاني قوله نظرا الى ان الاول
اي العدم المقابل للايجاب عدم الشيء مطلقا من دون اعتبار انتسابه الى موضوع قابل
للشيء قوله والثاني اي العدم المقابل للملكة عدم الشيء في موضوع قابل لذلك الشيء كالاعمى

فانه عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا **قوله** سلب الثابت بالاضافة فلا يكون فيه نحو
من الثبوت **قوله** السلب لثابت بالتوصيف فيعتبر فيه نحو من الثبوت **قوله** فلفظ
خصوصا الذي وقع في كلام الشارح بحسب العدم الذي يقابله خصوصا معناه انحصر لان المراد
من العدم ثمة العدم المقابل للملكة ولا يطلق عليه الا العدم الخاص فيكون قوله خصوصا
ح منصوبا على الحالية من ضمير فاعل يقابله الذي يعود الى العدم فيكون حاصل قول الشارح
ح بحسب العدم الذي يقابل العارض حال كون ذلك العدم خاصا اي العدم المقابل
للملكة فهذا القول من المحشي وعلى تقسيم الفاضل اليزدي حيث قال ان خصوصا بمعنى [?]
او المفعول ويحتمل ان يكون منصوبا على التمييز عن ضمير المفعول في يقابله فيكون الحاصل
بحسب العدم الذي يقابل خصوص هذا العارض فعلى هذا لا يكون هذا العدم الا عدم الملكة
لا العدم المقابل للايجاب فانه يقابل جميع الاشياء ولا شيئا مخصوصا **قوله** ولفظ فقط
قيد للسلب فقط اي بدون ملاحظة معنى الى او مع ملاحظة معنى الى فان المقابل المشتمل
للشيء الخ اعلم ان في لفظ فقط الذي وقع في كلام الشيخ ومايخ الموضوع عنه الى مقابل
شامل بل الى سلب فقط فهو عرض غريب ثلث احتمالات كونه قيدا لقوله مقابل شامل وكونه
قيدا للسلب بدون ملاحظة معنى الى او مع ملاحظة وابطل المحشي الاول واختار الاخير
بقوله فان المقابل المشتمل للشيء آه توضيحه انه لو كان لفظ فقط قيدا لقوله مقابل شامل كان
حاصل قوله العرض الذي يخرج الموضوع عنه الا الى مقابل شامل فقط اي بدون السلب لان
لفظ فقط موضوع للنفي وما ليس سوى السلب الذي يفهم من المقابل المشتمل شيء يتعلق
به اذ المراد من المشتمل في العارضية فلا يكون هو مقابلا للشيء الا ان يمتنع اجتماعه معه وهذا
الامتناع لا يمكن الا اذا كان سلبا لهذا الشيء فلو كان قيدا له كان نفيا لما اشتمل المقابل المشتمل
عليه من السلب هذا كما ترى واذ بطل تعلقه يتعين ان يكون متعلقا بالسلب سواء لوحظ
معه معنى الى او لا فان السلب قد يكون مقيدا بالثبوت فتقييده به لاخراج السلب

فانه عرض اتي لا غريب لا يتوهم ان السلب يشتمل على المقابل المشتمل الذي يلاحظ معه الايجاب
فيكون مشتملا على الايجاب فكيف يصح نفيه والا يلزم نفي ما اشتمل عليه وهو كما ترى لانا
لا نم ان السلب يشتمل على المقابل المشتمل فانه يمكن ان ينفرد عنه بحيث يكون متحققا في ضمن السلب
البسيط الذي هو مقابل للايجاب وهذا معنى قول المحشي دون العكس **قوله** فان الخلو التام
عن الشيء هو الخلو عن ذلك الشيء وعن مثله وهو لا يتحقق الا اذا كان خاليا عن العارض
الى سلبه عنه فلا يكون في الموضوع ح عارض اصلا الا نفسه لا شامل سلبه **قوله** ويحتمل ان يتعلق
لفظ فقط بالموصول ونحوه كالاستقبال على التضمين فيكون الحاصل ان العرض الذي يخلو
الموضوع عنه وعن مماثله واصلا او منتقلا الى سلب فقط يكون عرضا غريبا للموضوع **قوله**
ولعل الوجه في كونه عرضا غريبا انه على تقدير خلو الموضوع عن عرضه ومماثله لا يكون لذلك
العرض خصوصية مع الموضوع لان كل واحد من العوارض مع مقابله يعني السلب البسيط
يكون شاملا لجميع الاشياء سواء كان من افراد المعروض او لا **قال** الشارح اذ المراد تبعضا
ة اي في مقام يكون العارض مع ضده شاملا لجميع افراد الموضوع **قوله** هذه الاعراض اعراض
ذاتية لانواع المقسم على ما ذهب اليه الشارح آه اشارة الى دفع ايرادين احدهما على تمثيل الشيخ
القسمة الاولية بالاعراض الذاتية التي يكون بينها التقابل بالزوجية والفردية بان هذا
التمثيل يدل على ان الزوج والفرد من الاعراض الذاتية للعدد مع ان كلامه الذي نقله
الشارح يدل صراحة على ان الزوج والفرد ليسا عرضين ذاتيين للعدد بل هذا الاضافة وثانيهما
ان الشارح استشهد بقول الشيخ وقد يكون بغير تقابل آه على ان العوارض المختصة بانواع الموضوع
التي بينها تضاد وشهوري ليست اعراضا ذاتية للموضوع مع ان قوله هذا يدل صراحة على
كونها من الاعراض الذاتية له لانه جعل هذه القسمة من اقسام القسمة الاولية بالاعراض الذاتية
فكيف يصح الاستشهاد به وحاصل الدفع عن ان يراد الاول ان حكم الشيخ بعرضية الزوج والفرد آه
انما هو بعرضيتهما لانواع العدد لا لنفسه وحكمه بعدم عرضيتهما في قوله الذي نقله الشارح سابقا انما

لنفس العدد لا لانواعه فلا منافاة اذ محل الحكمين مختلف وعن الثاني ان قول الشيخ القسمة
الاولية بالاعراض الذاتية آه لا يدل على كون الاعراض المختصة بانواع موضوع العلم التي بها
تضاد مشهوري اعراضا ذاتية لموضوع العلم حتى لم يصح استشهاد الشارح بقوله قوله لنفس
المقسم ايضا على ما ذهبنا اليه يعني ان العوارض المذكورة لما كانت عوارض لانواع المقسم يكون
عوارض ذاتية للمقسم ايضا بناء على ان ما يكون عرضا ذاتيا لنوع الشيء يكون عرضا ذاتيا
للشيء ايضا اذا اعتبر من حيث هو هو او من حيث السريان في افراده جميعا كان او بعضا
ومنها استنبط مما ذهب اليه المحشي من ان المعتبر في موضوع العلم حقيقته من حيث هي هي
او من حيث انها سارية في الافراد جميعها او بعضها فمعنى قول المحشي على ما ذهبنا على ما اول
الى ما ذهبنا والا فلا يخفى ما فيه فبهذا القول ايضا يندفع الايرادان المذكوران في هذه
الصفحة فتقرير دفع الايراد الاول ان كون الزوجية والفردية من العوارض الذاتية
للعدد لا ينافي ما يفهم من كلام الشيخ الذي نقله الشارح سابقا من نفي كونهما عرضين ذاتيين
للعدد اذ النفي هناك انما هو اذا اعتبر العدد لا بشرط شيء كما يفهم مما قدمه سابقا ذيل قوله اما
بعوارض لا تكون للجنس اولية بقوله اي فلا اعتبر ذلك الجنس لا بشرط شيء والاثبات ههنا انما
باعتبار اخذ العدد من حيث هو او من حيث السريان في الافراد وتقرير دفع الايراد الثاني
ان الاعراض مطلقا سواء كانت بينها تقابل اولا يكون اعراضا ذاتية فلا يكون قول الشيخ
وقد يكون بغير تقابل آه سندا لما استشهد به الشارح ليتوجه عليه الايراد بان كلام الشيخ الذي
نقله الشارح يدل صراحة آه ولا يخفى عليك ان دفع الايراد الثاني بهذا النمط دفع بما لا يرضى به
الشارح فان كلام الشيخ على هذا المعنى سند للشارح مع انه كان مقصد الشارح جعل قول الشيخ سندا
فالصواب ان يقال لعين غرض المحشي من قوله لنفس المقسم ايضا دفع الايراد الثاني بل غرضه
دفع الايراد الاول فتأمل قوله والقسمة الثانية آه حاصله ان الانقسام الى هذه الاعراض
على تقدير تحقق التقابل اي التضاد الحقيقي بان يكون بينها انفصال حقيقي بمعنى ان لا يجتمع

المتقابلان صدقا وكذبا كالاستقامة والانحناء بالنسبة الى الخط والزوجية والفردية
بالنسبة الى العدد ويفيد حصر المقسم في الاقسام لامتناع الكذب ويفيد الشمول بان يتحقق
احد المتقابلين في فرد من المقسم والاخر في فرد آخر منه لامتناع الصدق وعلى تقدير
عدم التقابل المذكور بان يكون بين العوارض مانعة الجمع بمعنى انه يمتنع اجتماع المتقابلين
صدقا لا كذبا لا يفيد الحصر لجواز الكذب ولا الشمول المعتبر لجواز الاجتماع في شيء واحد ولو
من جهات كالسابح والماشي والزاحف والطائر اذا عرفت هذا فاعلم ان المحشي اشار
بهذا القول الى الاعتراض على ما فهمه الشارح من كلام الشيخ ان نفي الشيخ للتقابل عن القسمة الاخيرة
انما هو من جهة تحقق التضاد بانا لا نسلم ان نفي التقابل من هذه الجهة بل من جهة انه لما لم
يتحقق بين هذه العوارض انفصال حقيقي بل مانعة الجمع فكانه لم يتحقق التقابل لجواز الاجتماع
عدما ولا يذهب عليك انه كيف يصح القول بالتضاد الحقيقي بين الاستقامة والانحناء
او الزوجية والفردية فان من شرط التضاد تعاقب كل من المتضادين على محل الآخر
بعد زواله ومن الاوليات عدم صلوح ما هو موصوف بالاستقامة او الانحناء بالآخر
وكذا حال الزوجية والفردية الا ان يقال ان المناقشة في المثال ليست من دأب المحصلين
وقيل ان مراد الشيخ بالتقابل في هذا القول التقابل المعتبر بين الاقسام الحقيقية وهو التباين
ولا ريب في انه حاصل في القسمة الاولى دون الثانية لكون اقسامها اعتبارية قوله
ولذا غير الاسلوب اي لكون عدم التقابل لا يفيد الحصر والشمول غير الشيخ في القسمة
الثانية الاسلوب الذي ذكره في القسمة الاولى بان لم يورد لفظ الكل الدال على الشمول
وعدل عن حرف الاداة الذي يدل على الحصر اعني لفظ او واما الى لفظ منه ومنه حيث قال
ان من الحيوان ما هو سابح كالبط فانه يسبح في البحر ومنه ما هو ماش كالانسان فانه يمشي
على الاقدام ومنه زاحف كالحية فانها تمشي على البطن ومنه طائر ليكون تنبيها لعدم الشمول
والحصر على تقدير عدم التقابل بين الاقسام والسابح من السبح بفتح السين المهملة والباء الموحدة

والحار العمامة بمعنے شناور كردن الزاحف من الزحف بفتح الزاء والحار العمامة بمعنى لفك فتن
قال الشر اثر الشيخ الاثر بفتح الهمزة وسكون الثاء المثلثة معناه نقل كردن سخن وبكسر
نشان وبس چيزى قوله والصحيفة منسوبة الى الصحف اى الطائفة التي تتبع بارجوع
في الكتب قال الشر ويجيلون الجيم وكذا الجالية في الصحاح جالي الشي كشفه والجالية اليقين
والمعنى انهم يعرفون بنور البصيرة حقيقة الحال غير ملتفتين الى مقالات الناس فان الحق
من يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال قال المص وموضوعه المعلوم التصوري والتصديقي
من حيث انه يوصل الى مطلوب تصوري فيسمى معرفا او تصديقي فيسمى حجة وما كان حاصل العبارة يوهم ان كلا من العلوم
التصوري والتصديقي اذا كان موصلا الى المط التصوري يسمى معرفا واذا كان موصلا الى
المط التصديقي يسمى حجة مع انه ليس كذلك اذ المعرف عندهم عبارة عن المعلوم التصوري
من حيث انه يوصل الى مط تصوري والحجة عبارة عن المعلوم التصديقي من حيث انه يوصل الى
مط تصديقي فسره الشر بقوله اي موضوع المنطق المعلوم التصوري من حيث انه يوصل
الى مط تصوري والمعلوم التصديقي من حيث انه يوصل الى مط تصديقي دفعا لذلك
التوهم ففي عبارة المص نشر على ترتيب اللف قوله ذهب المتقدمون آه اي اكثرهم والا
فبعضهم ذهبوا الى ان موضوع المنطق الالفاظ من حيث دلالتها على المعاني ولا يخفى سخافته
على اللبيب قوله وعدل المتاخرون وتبعهم المص عما ذهب اليه المتقدمون من ان
موضوع المنطق المعقولات الثانية من حيث انها توصل الى مجهول الى ان موضوعه المعلوم التصوري
من حيث انه يوصل الى مطلوب تصوري والمعلوم التصديقي من حيث انه يوصل الى مط تصديقي
سواء كان المعلوم معقولا اوليا او لا اذ لو قيل ان موضوع المنطق المعقولات الثانية فقط
لزم ان لا يصح البحث عن نفسها اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله مع ان كثيرا
ما يبحث في المنطق عن نفس المعقولات الثانية ايضا بان تجعل محمولات للمسائل كالذاتية
والعرضية اللتين هما من المعقولات الثانية فانهما تجعلان محمولات في المسائل قوله ثبت

فيه آه رد للدليل الذي اورده المتاخرون للعدول ومحصله ان المعقول الثاني اعتبارين باعتبار
نفسه بان لا يكون معروضا لمعقول آخر وبهذا الاعتبار لا يبحث عنه وهذا معنى قوله لا يبحث
في المنطق عن المعقول الثاني من حيث انه معقول ثان واعتبار انه عارض لمعقول
ثان آخر وبهذا الاعتبار يبحث عنه وهذا معنى قوله بل من حيث هو من احوال معقول ثان
آخر فلا يكون البحث في حقيقة الا عن احوال المعقولات الثانية فالبحث عن الذاتية والعرضية
ليس من جهة انهما من احوال الكلية التي هي من المعقولات الثانية لا من جهة انفسهما فان
قيل يبحث في المنطق عن الكلي ايضا مع انه ليس من احوال المعقول الثاني فيجب ان يعم
الموضوع ليشتمله قيل ان الكلي ايضا من احوال المعقول الثاني لانه يحمل على العام والخاص اللذين
هما من المعقولات الثانية هذا غاية السعي من جانب المتقدمين وانما جاء هم على اختيارهم
ان موضوع المنطق المعقولات الثانية ما توهم ان المنطقي يبحث عن احوال الكلي والذاتي
والعرضي والحد والرسم والمعرف وعن القضية ونقيضها وعكس نقيضها والقضايا نفسها
الى غير ذلك من حيث الايصال الى مجهول وكلها معقولات ثانية والتصديقي والاشكال
هو انه يبحث عن العام والخاص ايضا في مسائل المنطق مع انهما ليسا من احوال المعقول
الثاني بل المعقول الاول قوله ثم العلوم التصوري والتصديقي مفهومهما لا يصلح لان يبحث
عنه آه رد على المتاخرين توضيحه ان ليس الفرق بين المتقدمين والمتاخرين في موضوع المنطق
الا باعتبار ان زيادة المتاخرين المعقولات الاولى على ما هو الموضوع عند المتقدمين من المعقولات
الثانية لانهم قالوا ان العلوم التصوري والتصديقي من حيث انهما يوصلان الى مجهول موضوع
للمنطق ولم يقيدوا المعلومين المذكورين بكونهما من المعقولات الثانية ليشمل المعقولات
الاولى ايضا فنقول ان مرادهم من المعلومين المذكورين اما مفهومهما او ما صدقا عليه
غير اعتبار كونهما معروضين للمعقولات الثانية او مع اعتبار هذا العروض وكلها الثلاثة
باطلين اما الاول فلان مفهوم اي معلوم ومعقول كان سواء كان معقولا اوليا او ثانويا

بان ملاحظة ما فيه الحركة اى المعقولات معتبرة فى النظر آه وجه الاشارة وقوع حرف الكاف فى توضيح
المقام انه لما كان ملاحظة ما فيه الحركة من المعقولات معتبرة فى النظر اذ هو عبارة عن ملاحظة المعقولات
الواقعة فيها الحركة او لازمها وغير معتبرة فى الفكر لانه اما عبارة عن الحركة او لازمها يكون بين النظر
والفكر تغاير البتة فان لوحظت الملاحظة المذكورة فى عنوان النظر فقط دون العنوان يكون بينهما تغاير
بالاعتبار لا بالذات وان لوحظت فى العنوان ايضا يكون التغاير بالذات لكن المحشى لما اختار الاحتمال الاول
الظاهر ان اعتبار الملاحظة المذكورة لو كان معتبرا فى مفهوم النظر وحقيقته فانما يكون من جهة ان الباء داخلة على
المجموع لكن مع انا نعلم قطعا ان لا دخل لما فيه فى ذلك فيكفى للحركة ولازمها الحكم بالتغاير الاعتبارى بينهما لكن القائل لا يقول به الا انه
لا حاجة الى اعتباره فى العنوان ايضا يعين هذا البيان فالحق ح ليس الا ما قاله القائل من المرادفة بين النظر
والفكر **قوله** وربما يقال آه القائل محمد يوسف الكوسج اعلم انه لا بد للحركة لكونها عرضا من محل
وهو المتحرك ولامكانها من فاعل وهو المحرك ولكونها خارجة من القوة الى الفعل من مبدء ومنتهى وهما
ما منه واليه ومن مسافة وما يجرى مجراها متوسطة بين المبدء والمنتهى وهى ما فيه الحركة وهى منحصرة
عندهم فى اربع مقولات الكم والكيف والوضع والاين ثم لما لم يجز ان يكون ما فيه الحركة امرا
مستمرا والا فكيف يتصور الانتقال فيه بل امرا متجددا فيحدث حين تحرك المتحرك ومفارقته عن
المبدء وقبل وصوله الى المنتهى امران احدهما امر ممتد متصل منطبق على المسافة ويحو بانقسامها ويسمى بالحركة
القطعية وثانيهما توسط ما بالقوة بين المبدء والمنتهى فى زمان بحيث يكون فى كل آن يفرض فيه حد من المسافة
وما يجرى مجراها لم يكن فيه قبل ولا بعد ويسمى بالحركة التوسطية والآنات فى ما ان الحركة غير متناهية فالافراد المفروضة
فيما فيه الحركة ايضا تكون غير متناهية لكن لما لم يصح ان يكون جميعها موجودة بالفعل والا
يلزم انحصار غير المتناهى بين الحاصرين اى بين المبدء والمنتهى ولا بعضها والا يلزم
الترجيح بلا مرجح فلا بد ان يكون الموجود مما فيه الحركة فردا واحدا زمانيا لا تدريجيا منطبقا
على الزمان ينتزع عنه تلك الافراد الآنية انتزاع النقطة من الخط والخط من السطح ويصح
تعليلها اليها اذا عرفت هذا فحاصل كلام من يقول ان الفكر ليس بحركة انه لو كان حركة لحدث

فيما بين مبدء الفكر ومنتهاه فرد واحد زمانى تدريجى ينتزع عنه الافراد الآنية الغير المتناهية
مما فيه الحركة وهو ليس ة الا العلوم ولما لم يكن تلك العلوم غير متناهية بل متناهية سيما
فى الرجوع من المبادى الى المطالب لم يكن الفكر حركة فيكون الانتقال الواقع فى العلوم
الفكرية دفعيا بان يتوجه النفس الى صورة مخزونة فتاخذ صورة مناسبة للمط دفعة فى
آن ثم اخذ ثم بعد زمان قليل صورة اخرى كك فى زمان آخر حتى يحصل جميع مبادى المط
فاذا رتبهما حصل المط لكن لما كان هذا الانتقال مشابها للانتقال الذى يكون فى
الحركة من جهة ان الانتقال فى الحركة كما يكون آنيا على نهج التعاقب كك ة الفكر اطلق
عليها لفظ الحركة تجوزا وتشبيها ثم اعلم انه قد يذكر لابطال كون الفكر حركة وجهان آخران
احدهما انه لو كان الفكر حركة لكان لما فيه الحركة تجدد ولان الحركة لا يكون الا كك والتجدد
موجب للمادة مع ان المعقولات التى هى ما فيه الحركة مجردة عنها وثانيهما انه يلزم على تقدير كون
الفكر حركة ان يتحقق حركة النفس فى الجوهر اذا كانت الصورة العقلية جواهر مع انهم قد
ابطلوا الحركة فى الجوهر ويمكن الجواب عنهما اما عن الاول فيمنع ان المعقولات مجردة واما عن
الثانى فبمنع بطلان الحركة فى الجوهر مط لانهم انما ابطلوه فيما اذا كان الجوهر المتحرك تقومها
بما هو متحرك عليه كالمادة بالقياس الى الصورة الجسمية دون سائر الجواهر ومن البين ان
النفس ليست متقومة بالصور العقلية الجوهرية فلو حركت فيها لا يلزم شناعة **قوله** وانت
خبير آه اعتراض على قوله وربما يقال آه وما فى بعض الحواشى الظاهر منع تصويره انما الظاهر انه لا يطلق
الحركة على الفكر حقيقة فانه يجوز ان يكون ما فيه الحركة ة الالتفات الذى يقبل الشدة والضعف
وهو امر واحد فيه افراد غير متناهية بالقوة فان كل آن يفرض للنفس التفات فيه لم يكن له
قبل ولا بعد وتلك الافراد محاذيات للآنات المفروضة ويحتمل ان يكون معارضة مع تصويرها
ان الفكر ليس فيه الانتقال تدريجى وما كان كك فهو حركة وما فيه الحركة ليس العلوم فانها
ليست آنيات بل ما يقع فيه الحركة هو الالتفات اذ كل آن فرض فللنفس التفات فيه لم يكن

فى الفن من محمولات المسائل التى يكون موضوعها البعيد او الابعد لكن لما يحصل بحيث تلك المحمولات الموصل القريب باعتبر المص هذه الاحوال وقصر البحث على الموصل القريب وما للاختصار فيفرق فيما هو النظا المشهور بان منشر النشر الناشى من تكثر احوال الموضوعات بارجاع جميعها الى احوال الموصل القريب هو المعرف والحجة حتى ايل قولهم الجنس الكذا الى الذى هو موضوع الموصل القريب بل ان الحد مولف من الامر الذى هو كذا اى مولف من الجنس اى ان المعرف جزءه كذا فصل من القول المذكور بهذا التاويل حال الموصل القريب هو تالف عن الجنس الكذائى ثم لا يخفى على اللبيب ان فى التاويل الاول من ان موضوع العلم هو المعرف واما الحد فنوع من الموضوع شانه فى لزوم الارجاع مثل شان الجزء فتاويل احدهما بالآخر تحكم ويمكن التطبيق بين القول المشهور وبين قول المص بان فى عبارة المص مسامحة بان يقال ان مراد المص من الايصال المذكور صريحا مطلق الايصال سواء كان ايصالا قريبا او بعيدا او ابعد وبالضمير فى قوله فيسمى الذى يعود حقيقة الى الموصل القريب فقط ويحتمل فى وجه التطبيق من ان قوله فيسمى معرفا وقوله فيسمى حجة محمول على الوقتية دون الدائمة اى يسمى الموصل فى وقت كونه قريبا بالمعرف والحجة فلا يخفى ما فيه **قوله** فلا يتجه آه اعلم ان الفاضل اليزدى لما فهم من قول الشارح ولعل ذلك آه ان قصده دفع النشر الناشى من تكثر الموضوع وارجاع جميع المباحث الى البحث عن الموصل القريب حتى يكون هو الموضوع حقيقة فى المباحث اعترض عليه بان الذى ذكره فى قولهم الجنس كذا من فى قوة ان الحد مولف آه بانه لا حاجة الى التكلف بهذا التاويل فان موضوع المسئلة قد يكون جزء من موضوع العلم فاول المحشى الى قوله بقوله فلا يتجه متفرعا على كون مقصود الشارح ارجاع محمولات المسائل الى احوال الموصل القريب حاصله ان الاعتراض المذكور انما يتجه لو كان مراد الشارح من قوله ولعل آه انه الغرض من ان المقصود ارجاع موضوعات مباحث الموصل البعيد والابعد الى الموصل القريب حتى يكون هو الموضوع خاصة مع انه ليس

كذلك ان مراده ارجاع محمولات المسائل التى ليس موضوعها موصلا قريبا الى احوال الموصل القريب كما يدل عليه اذ لا شك آه وهذا لا يخالف ان يكون موضوع المسئلة جزء موضوع العلم **قوله** كما مر آه حوالة الى ما سبق من المحشى ذيل قول الشارح او بان يجعل من قوله او بان يجعل جزء موضوع المسئلة آه على تقدير عود ضمير جزئه الى موضوع العلم فيكون حاصله قد يجعل جزء موضوع العلم موضوع المسئلة فلا يتوجه ما قيل من انه لا يصح لان الحالة فان الذى مر هو كون جزء نوع موضوع العلم موضوع المسئلة فتامل ثم ما قال ذلك القائل ثانيا ان كون جزء موضوع العلم موضوع المسئلة مما لم يشتهر ففيه ان عدم شهرته لا يمنع صحته وتقرره **قوله** مع ان ما صدق عليه الجنس آه جواب ثان على التنزل للاعتراض المذكور الذى اورده الفاضل اليزدى حاصله انه على تقدير تسليم ان مقصد الشارح ما فهمه من ارجاع موضوعات مباحث الموصل البعيد والابعد الى الموصل القريب ايضا لا يتم فى قولهم الجنس كذا من التاويل الذى ذكره الشارح اذ لا يكفى للبحث عنه القول بان موضوع هذه المسئلة جزء لموضوع العلم لانه ليس موضوع المنطق الا المفهوم من حيث الانطباق على الافراد ومن المعلوم ان مفهوم الجنس ليس جزء لموضوع العلم حتى يتم ما ذكره ذلك الفاضل وان كان ما صدق عليه الجنس جزء لما صدق عليه الحد كالحيوان فانه جزء للحيوان الناطق فتامل **قوله** اشار الى ان بعضهم آه وهذا القول اسلم لعدم التكلف فيه

تمت

خاتمة الطبع حامدا ومصليا وبعد فان هذا ما اتخذه ارباب العقول من شروح التهذيب للتفتازانى شرح الجلال الدوانى واجل ما اكب عليه الفحول من حواشيه حاشية السيد الزاهد الهروى فلم تزل علماء الافاق الكملاء وسقطا لا فكار الفضلاء فكتبوا عليها حواشى ما بين بسيط ووجيز ووسيط تحلت منها مغلقاتها وانكشفت بها مشكلاتها ومن تعليقاتها تعليقات بحر العلوم والكمال صاحب العز والجلال رئيس المحققين فخر المدققين مولانا المفتى محمد يوسف اللكنوى بابن الاستاذ المحترم ... التعليقات المشهورة كشرح السلم وغيره ... الحاشية الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف ...

[illegible]

تصحیح اغلاط حاشیه مولانا محمد ظهور الله صاحب بر میر زاهد ملا جلال

صفحه	سطر	غلط	صحیح	صفحه	سطر	غلط	صحیح	صفحه	سطر	غلط	صحیح
٢	٣	بالمصدری	بالمصدر	١٣	١٠	التی	الذی	٢٠	١	جمله	بجملة
〃	〃	بالحمد	فالحمد	〃	١١	[illegible]	[illegible]	٢١	٢١	توسل	توسل به
〃	١٢	متناهیة	متباینة	〃	١٩	مایکون	مایکونان	٢٢	٣	المطلق	[illegible]
٣	٧	الحاشیة	ای [illegible]	١٤	٧	الیفرق	یفرق	〃	٤	الذی	التی
٥	٨	اردت	اوردت	〃	١٠	الاحدهما	لاحدهما	〃	١٣	انه	من انه
٦	٤	قبل	قیل له	〃	١٣	یبتنی علیه	یبنی علیه	〃	١٩	الوسیلة	ای الوسیلة
〃	١٤	المقول	القول	〃	〃	قبل	قیل له	〃	٢٠	ایصل	فیصل
〃	١٩	نری له	نری عنه	〃	١٥	المحکی	المحکی عنه	٢٣	٢	لیکون	فیکون
〃	〃	المحققین	المحققین	〃	٢٠	طریق	طریقة	٢٣	١٠	لمالم	لم
〃	٢١	یقع علیه	یتعلق به	١٥	١٢	بما	لما	٢٥	١٣	ینقض	ینتقض
٧	٢	المجهول	المحمود	〃	١٣	سخریته	سخریة	٢٦	١٥	لانه	لانها
〃	٦	فرق	فرقا	〃	١٤	یوردها	نوردها	〃	١٨	الوسل	الوصل
٨	١٣	القید الکاسر	القید	١٦	٣	[illegible]	[illegible]	〃	١٩	الموصول	الوصول
٩	٩	مبدأ	مبدأ	〃	١٣	اختیاری	اختیاریة	٢٧	٢	مطالع الاعمال	[illegible]
١٠	١٢	واللازم	اللازم	〃	١٤	قد یکون	یکون	〃	١٣	لاالمدی	لاالهدی
〃	١٣	[illegible]	[illegible]	١٧	١	[illegible]	[illegible]	٢٨	٥	یکون	بکون
				〃	٦	[illegible]	[illegible]	٣٠	٣	الهدایة	للهدایة
〃	١٥	مستند	مسند	〃	٢٠	[illegible]	[illegible]	〃	١٠	بکل	لکل
〃	١٧	مستند	مسند	〃	٣	ثمانیة	ثمانیة منها	〃	〃	انا	انما
〃	〃	حمل	حمله	〃	٩	فاما	واما	〃	١٣	المجاز	التجوز
〃	٢٠	الترتیب	الترتب	〃	٢١	ان لابد	انه لابد	〃	٢٠	المنی	المعنی
〃	٧	[illegible]	[illegible]	١٩	١	ولوجه	وتوجیه	〃	〃	المجاز	التجوزة
〃	٨	[illegible]	[illegible]	〃	٣	المثل	المثال	〃	١٩	ان	انه
〃	١١	تغایر	تغایرا	〃	٣	مدوحابه	ممدوحة به	٣١	١	ن	ان
١٢	٣	هو	وهو	〃	٥	مستند	مسند	〃	٢	قل	نعم

تمت

